

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1(173). Том 1

КИЇВ - 2021

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 1(173). Том 1. Київ, 2021. 191 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Видання засноване 1998 р.

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 3 від 23 лютого 2021 р.)

Адреса редакції: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

e-mail: article@multiversum.com.ua

web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2021

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2021

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2021

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

УДК 1(091):130.11

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.01

В. В. Лях,

*доктор філософських наук, професор,
завідувач відділу історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: vvlvv2012@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>

М. В. Лукашенко,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
факультету історії та міжнародних відносин
Донецького національного університету імені Василя Стуса,
м. Вінниця, Україна*

e-mail: marina.look@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

ПРОСТІР І ДИНАМІКА РЕФЛЕКСИВНОГО МИСЛЕННЯ: РОЗЧАРУВАННЯ VS ЕВДЕМОНІЯ

У статті аналізується внутрішній діалог людини з позиції визначення ознак філософського мислення, що здійснюється у станах як кризи, так і щастя. Мета дослідження зумовила вибір тексту, а саме – давньоєгипетського письмового джерела «Розмова розчарованого зі своїм Ба» (XXII–XXI ст. до н. е.), в якому зафіксовано внутрішній діалог, і який є одним з перших філософських творів в історії людства. Особлива увага приділяється розумінню рефлексивного мислення античними філософами і сучасними дослідниками. Показано, що повсякденне рефлексивне мислення відрізняється за своїми структурою та властивостями від рефлексивного філософського мислення, яке задає межі рефлексії та ставлення до себе та дійсності. Із виходом з кризи, воно стає звичкою

запитування про алгоритм, мотив, призначення та межі застосування отриманих висновків, яка робить відповідь підґрунтям нового питання, що динамічно стверджує людину в набутому стані евдемонії та атараксії.

Ключові слова: *рефлексивне мислення, внутрішній діалог, криза, евдемонія, атараксія, «Розмова розчарованого зі своїм Ба».*

В історії розвитку людства поява рефлексивного мислення позначила радикальний перехід від міфологічного світосприйняття до раціонального світорозуміння. К. Ясперс пов'язував з цим процесом виникнення «осьової доби» (приблизно V ст. до н. е.), властивою ознакою якої є поява людини нового типу, яка починає усвідомлювати буття в цілому, своє існування та його межі. Водночас, усвідомлюючи свої межі, людина ставить перед собою вищі цілі, осягає абсолютне в глибинах самосвідомості, порушує питання про існування загального, виробляє перші філософські категорії, аргументацію тощо. «Усе це, – відзначав Ясперс, – відбувалося шляхом рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, мислення робило своїм об'єктом мислення. Почалася духовна боротьба, під час якої кожен намагався переконати іншого, доносячи йому свої ідеї, обґрунтування, свій досвід» [1, с. 33].

Одним з виявів рефлексії є внутрішній діалог, який супроводжує людину все її свідоме життя. Проте внутрішній діалог не часто стає об'єктом саморефлексії. Даний парадокс пов'язаний з тим, що він сам виконує функції рефлексії та інтроспекції, відповідно аналіз даних процесів потребує нового рівня внутрішньої комунікації про саму внутрішню комунікацію, а також рефлексії самого процесу рефлексії. Таке схоплення людиною власних внутрішніх діалогів є спробою висловити невимовне, що наближує даний процес до філософування і відрізняє його від міфологічного мислення. У цьому дослідженні визначимо зв'язок між властивостями свідомості, внутрішнього діалогу та пошуком евдемонії як певного способу автентичного життя.

Одним з перших в історії людства філософських творів, в якому зафіксовано внутрішній діалог, є «Розмова розчарованого зі своїм Ба», написаний ієратичним шрифтом. Давньоєгипетській ку-

льтури було притаманним сакральне сприйняття текстів, оскільки ієрогліфи уявлялися дверима в інший світ.

Ми вже здійснювали аналіз внутрішнього діалогу, представленого в тексті «Розмови розчарованого зі своїм Ба» [2]. На його основі було зроблено висновок про формування особливого типу рефлексивного мислення у персонажів твору. До того ж відзначалося, що такий тип мислення мав місце вже в II тис. до н. е, а не лише в період Осьового часу (за Ясперсом).

Нинішній наш інтерес до зафіксованого екстерналізованого внутрішнього діалогу людини, яка жила у XXI ст. до н.е. (тобто так само далеко від початку нової ери, як і ми, але, так би мовити, по той бік його), зумовлений також можливістю здійснення філософського порівняння особливостей внутрішнього діалогу та виявлення його сталих базових характеристик. При цьому ми враховували гіпотези тотожності і нетотожності сучасної і давньої свідомості. Також дотримувалися системної методологічної установки на пошук єднального патерну через зіставлення та синтезування інформації, отриманої з різних галузей знань [3, с. 65–66]. Так, парадоксальним єднальним патерном у даному творі постає наявність різного типу фундаментальних опозицій. Зокрема, С. Вітторі виокремив у «Розмові...» дисоціацію між суспільством та особистістю, матеріалізмом та ідеалізмом, розумом та емоціями, повсякденністю та сакральністю, які підкреслюються полярністю станів самої людини та її Ба, відмінністю у стилях їхнього мовлення [4, с. 187]. Так, і людина, і Ба, звертаючись до уявного співрозмовника, говорять у розповідному стилі визнаннями, обіцянками та повчаннями. Проте, звертаючись один до одного, вони змінюють стиль спілкування: людина промовляє до Ба у віршованій формі, а Ба говорить до людини притчами. Саме така зміна стилів, на думку Б. Уелле, засвідчує динаміку змін від стану кризи до самоінтеграції, набуття цілісності «я» [5, с. vi]. Маємо як «діа-логічну» опозицію, що розділяє логоси, смисли, які співіснують у свідомості однієї людини, так і єднальну опозицію, що створює умови для пошуку відповідей на питання світоглядного типу.

Важливо наголосити, що, на думку давніх єгиптян, Ба є не єдиним можливим внутрішнім співрозмовником. Відповідно до їхніх поглядів на природу людини, її сутностями є ім'я, тінь, серце,

дух, Ба та Ка. Згідно з єднальним патерном дихотомії, внутрішньо особистісна комунікація, за принципом виокремлення уявного співрозмовника, об'єднується у групи діалогів із самим собою та з інтродуктом іншої людини. Даному принципу відповідають розмови з Ба та Ка. Послугуючись формулюванням С. К'єркегора, визначимо «я» як «стосунок відносно самого себе» [Цит. за: 6, с. 37]. Відтак, саме стосунки з Ба дають можливість відчувати своє «я» у внутрішній зустрічі. Інша важлива позиція розгляду циркулярної каузальності екзистенційної кризи пов'язана з баченням Розчарованого власного ставлення та ставлення інших до його імені, яке є образом соціального «я». Утім, теми діалогу з Ка, цінності імені тощо є предметом для інших досліджень.

Відтак, Ба є тим внутрішнім співрозмовником, який належить трансцендентному інобуттю та який по смерті відокремлюється і зображується у вигляді соколу з головою людини. Ба, як і його світ, не описується словами, а створюється ними [7, с. 152]. Систематизуючи думки інших дослідників щодо цієї теми, можна виокремити три групи бачення сутності Ба, а відповідно і тем розмов, які цим визначаються. Перша група внутрішніх діалогів пов'язана із сакральним світом та смертю, а Ба розглядається як той, хто шукає розуміння божого плану та турбується про посмертне життя людини [8, с. 140]. Він є тією прихованою силою, яка і оживляє [9, с. 138], і дає можливість у складній ситуації досягнути стану, схожого з посмертним.

До другої групи інтерпретацій можна віднести гіпотези, в яких Ба умовно називають совістю та інтелектуальною здатністю [10, с. 77]; уособленням суперечності, яка існує всередині людини, що мислить [7].

Третя група поглядів розглядає Ба як життєву силу, оболонку підсвідомості, сукупність людських почуттів, бажань та емоцій; як розсіяну внутрішню ірраціональну силу, яка проявляється у станах зміненої свідомості під дією хвороби, стресу чи алкоголю [11, с. 118].

Узагальнюючи названі три позиції розгляду внутрішнього діалогу з Ба, можна зробити висновок, що він уособлює особливий тип екзистенційного внутрішнього діалогу, який стає сутнісно по-

чутим і закарбованим у кризові періоди прийняття відповідальності, важливих життєвих, етичних рішень та самої смерті. Також означені функції Ба проявляються при зустрічі з буттям, яке містить у собі небуття, загрозу якого слід долати, зустрічаючись з власною екзистенційною тривогою, про що зауважував П. Тілліх. Небуття загрожує онтологічному, духовному, моральному самоствердженню людини та постає як доля і смерть, як порожнеча і безглуздість, як провина і осуд [12, с. 40–41]. Саме чуття зв'язку власного Я і світу задає глибинну структуру реальності, яку руйнує тривога смерті. Тривога долі ставить людину перед необхідністю визнання довільності, випадковості, непередбачуваності, тимчасовості, неможливості визначити сенс і мету життя. Згідно з П. Тілліхом, «доля – це закон випадковостей, а тривога долі заснована на тому, що кінцеве буття усвідомлює власну випадковість у всіх відношеннях і відсутність абсолютної необхідності у собі» [12, с. 44]. Сміливість визнати тривогу долі пов'язана із сумнівом, який є умовою творчості та духовного життя. Сумнівом, який дає можливість ставити запитання, шукати істину, пізнавати буття, але не перетворюється на тотальний, який призводить до екзистенційного відчаю. Усвідомлення ж непевностей, за П. Тілліхом, і є почуттям провини [12, с. 50]. Ба тут нагадує того, хто стоїть перед людиною і є нею самою, того, хто разом з нею «спільно відає». Саме «совість» у внутрішньому діалозі уможливорює цілісне усвідомлення усього, що людина робить і чим вона є. Вона ж є тією «тисячею свідків», про що говорили давні римляни, вона виносить вирок звинувачення, або виправдовує, повертає до шляху евдемонії, атраксії тощо.

В історії філософії можемо знайти й інші приклади внутрішнього діалогу. Так, у Сократа на доленосні питання відповідає даймоній, який є уособленням істини у внутрішньому світі людини, духом-охоронцем, його генієм. Із цим пов'язане й розуміння *eudaimonia*, яке походить від поєднання розуміння хорошого («eu») та божественної сили («*daimonia*»), що розуміється як «благополуччя». *Eudaimonia* вимагає від людини активної позиції, гідних вчинків, це те «щастя душі», яке, за Аристотелем, усвідомлює людина, що мислить. Як узагальнює це розуміння Е. Холл, «жити означає мати активний розум» [13, с. 39]. Саме такий внутрішній

діалог і є ознакою філософа, який ставить під сумнів власні думки, не зупиняється на першій прийнятній позиції, шукає підтвердження й виключення з власних та загальноприйнятих відповідей, а також правил пошуків істини.

Та чи завжди людина усвідомлює цей внутрішній діалог? Чи це є лише гальмуючим негативним внутрішнім монологом, про який сьогодні так часто пишуть, закликають прокинутися, оговтатися від понад п'ятдесяти тисяч щоденних думок, усвідомити себе та реалізувати своє виняткове життя. На думку Х. Арендт, «нездатність его, що мислить, дати звіт про самого себе і породила філософів, професійних мислителів» [14, с. 165]. Від «Я» вона вирізняє его, що мислить, яке завжди приховується, не прагне проявитися у світі явищ, яке непомітно як для самої людини, так і для оточуючих. Філософія також пов'язує його з чистою діяльністю, що продукує загальне, спільне для всіх людей. Відповідно, Х. Арендт порушує питання про те, як вивести, виманити наше его, що мислить, з його укриття, як примусити нас мислити.

Але тоді постає питання щодо визначення самого мислення. За М. Гайдеггером, людина розглядає мислення в чотири способи: «1. Що означає слово «мислення»? 2. Що розуміють згідно з останньою теорією під мисленням? 3. Що саме потрібно для того, щоб ми здійснили мислення пропорційно його сутності? 4. Що є тим, що кличе нас у мислення?» [15, с. 228]. Останнє питання об'єднує всі попередні і запитує про міру, яка визначає нашу істоту як таку, що мислить. Про міру усвідомлення світу та себе у цьому світі, що відображається у філософському мисленні людини [18].

Із позиції критичного мислення та совісті Ба дещо нагадує внутрішнього «неупередженого спостерігача» (*impartial spectator*), про якого писав А. Сміт у «Теорії моральних почуттів». Проте дану функцію може виконувати і Ка, якщо подібний спостерігач асоціюється з конкретною людиною, яка є взірцем і уявним співрозмовником. У будь-якому разі, аби зрозуміти причини та мотиви власних вчинків, людина має стати свідком власних дій, абстрагуватися від самої себе та поглянути на події з певної відстані очима неупередженої справедливої людини [16, с. 58]. Подібне дистанціювання дасть максимально наближене до дійсності відображення,

за яким можна робити висновки про гідність власних дій, а безперервний суд та споглядання внутрішнього свідка дає відчуття до-тику до ідеального, що наближує людину до її трансцендентної мети.

З позиції сучасних досліджень така внутрішня комунікація особистості та її Ба, на нашу думку, зіставляється з поглядом Д. Канемана на природу людини. Він виокремлює два «я», а саме – відповідальне за відчуття і відповідальне за спогади. «Я», яке інтерпретує, яке фіксує те, чому ми вчимося, ухвалює рішення, формує історії нашого життя, має тиранічний вплив по відношенню до нашого першого «я». Якщо спогади є тим, що залишається нам із життєвого досвіду, то ми «можемо прийняти лише один погляд на життя – з перспективи «я», відповідального за спогади» [17, с. 379]. Так, у «Розмові...», Ба переконує чоловіка, який перебуває у стані виснаження та зневіри, щоб той проводив хороший день, не турбувався. Саме це Я, яке опікується життям як історією, пам'ятатимуть люди після нашої смерті, – що дуже схоже на уявлення давніх єгиптян про Ба. Так, розчарований (його Я, відповідальне за відчуття), перебуваючи під соціальним тиском бурхливого перехідного періоду Середнього царства, несправедливості і втрати, після важкої хвороби або при наближенні смерті, на перший погляд веде внутрішній діалог зі своїм інтерпретуючим Я щодо доцільності самогубства, до якого він начебто схиляється. Проте сьогодні серед дослідників переважає думка, яку поділяємо і ми, що йдеться про внутрішній діалог як певний спосіб інтеграції змін, спричинених межевою ситуацією. Він є поштовхом до руху від стану кризи до стану атараксії чи евдемонії, залежно від очікувань та розуміння того, що є бажаним та добрим у світогляді того чи іншого мислителя. Так, прагненням Б. Спінози було «не сміятися, не плакати, не проклинати, а розуміти», про що він писав в Етиці. Отже, усвідомлений рух думки, який виводить з глухого кута патологічної екзистенційної тривоги, дає можливість частково подолати розрив між переживанням дійсності, думкою про дійсність і самою дійсністю. Осягаючи свій внутрішній діалог, людина здійснює процес рефлексії над своїм рефлексивним мисленням.

Проведений аналіз функцій та властивостей внутрішнього діалогу, на прикладі зафіксованих у тексті філософських роздумів

Розчарованого, який жив більш за чотири тисячі років тому, засвідчує існування тісного зв'язку між станом та властивостями свідомості, рефлексивним мисленням та набуттям стану евдемонії, атараксії, апатії, евтюмії чи гедонії, які отримують своє осмислення у працях філософів різних часів. Тобто рефлексивне мислення постає інструментом, завдяки якому людина може усвідомлено змінюватися чи протистояти неприйнятним змінам. Застосовуючи його, можна як сягнути стану усвідомленої екзистенційної кризи, так і знайти шлях до стану щастя, знайшовши саме той його варіант, який включає образ добра. Із виходом з кризи рефлексивне мислення стає звичкою запитування про алгоритм, мотив, призначення та межі застосування отриманих висновків, що робить відповідь підґрунтям для нового питання, зрештою, динамічно стверджує людину в набутому стані евдемонії чи атараксії.

В історії філософії відомі різні вихідні точки і шляхи надбання рефлексивного мислення, яке давало мислителям можливість у хаосі думок про буття побачити структуру, описати її, набутти знання щодо телосу, напряму руху до стану евдемонії, атараксії, апатії чи евтюмії. Саме новий інструмент мислення дав змогу філософії рухатися далі і випробовувати дійсність у різних її аспектах. Звідси виникає різноманіття типів філософування, рефлексивного мислення у багатстві його відтінків, способів виходу за існуючі межі розуміння. Прикладом чого може бути філософія підозри чи спосіб межового випробовування думки Ж. Дерріда у спосіб деконструкції. Виявлення закономірностей трансформацій філософського рефлексивного мислення може стати темою наступного дослідження.

Дану роботу завершимо виокремленням наступних ознак філософського мислення, виявлених у «Розмові розчарованого зі своїм Ба» та думках інших мислителів. По-перше, рефлексія є таким способом мислення, коли кожне наступне запитання постає відповіддю на попередній рух думки. Коли після погодження з дійсністю, думка про неї в інакший спосіб знову ставиться під сумнів. По-друге, філософське рефлексивне мислення є не лише рухом у межах крайнощів, а й способом прояснення сутності межових протилежних понять та можливих їх змін, розширення кола нового прос-

тору смислів. По-третє, філософування є незавершувальним процесом, не є доконаною дією, яка починається зі здивування чи завершується підозрою. Рефлексивний діалог є рефлексією попередньої рефлексії, яка схоплює та називає повсякдення, розкриваючи шар за шаром її смисли, даючи можливість сягнути стану евдемонії, атараксії, апатії чи евтюмії, перетворюючись на інструмент філософування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. Москва : Политиздат, 1991. 527 с.
2. Liakh V., Lukashenko M. Philosophical analysis of a personal's self-reflection in the context of internal dialogue (based on "The dispute of a man with his Ba"). *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. № 17. P. 18–27.
3. Бейтсон Г. Разум и природа: необходимое единство / пер. А. Фета. Sweden : Philosophical Arkiv, 2016. 214 с.
4. Vittori S. Two Direct Speeches in the Last Two Poems of the "Dialogue between a Man and His Ba" (pBerlin 3024, pp. 138–140; 144–145): A Note of Translation. *Linguistics and Literature Studies*. 2018. № 6(4). P. 183–187.
5. Ouellet B. Le Désillusionné et son ba du Papyrus Berlin 3024. L'hérméneutique d'une expérience ontophanique. Montréal : Université de Montréal. 2004. P. 377.
6. Свендсен Л. Філософія самотності / пер. С. Волковецька. Львів : Видавництво Анетти Антоненко, Київ : Ніка-Центр, 2017. 207 с.
7. Большаков А. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб. : Алетеия, 2001. 288 с.
8. Spirina S. Some aspects of translation and interpretation of "The Dispute between a Man and his Ba" (Papyrus Berlin 3024). *Древний Египет. Сборник трудов Ассоциации по изучению Древнего Египта «МААТ»*. 2006. № II. С. 137–141.
9. Assmann J. Mono-, Pan-, and Cosmotheism: Thinking the 'One' in Egyptian Theology. *Orient*. 1998. Vol. XXXIII. P. 130–149.
10. Hays C. A Covenant with Death. Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah. Grand Rapids, Michigan. Cambridge U. K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. 445 p.

11. Žabkar L. A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. *Studies in Ancient Oriental Civilization*. Chicago-Illinois : The University of Chicago, 1968. № 34. P. 170.
12. Тиллих П. Мужество быть / пер. О. Сedaкова. Київ : Дух і Літера, 2013. 200 с.
13. Холл Э. Счастье по Аристотелю. Как античная философия может изменить вашу жизнь. Москва : Альпина нон-фикшн, 2019. 298 с.
14. Арендт Х. Жизнь ума / пер. А. Говорунова. СПб. : Наука, 2013. 517 с.
15. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. Э. Сагетдинова. Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2006. 320 с.
16. Микешин М. Социальная философия шотландского Просвещения. СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. 165 с.
17. Канеман Д. Мислення швидке й повільне / пер. М. Яковлев. Київ : Наш формат, 2017. 480 с.
18. Даний аспект внутрішньої комунікації Розчарованого зі своїм Ба ми розглядали у праці «Філософський аналіз саморефлексії людини в контексті її внутрішнього діалогу (на прикладі «Розмови розчарованого зі своїм Ба»)» [2].

REFERENCES

- Jaspers, Karl. (1991). *The Origin and Goal of History*. Moscow: Politizdat. [In Russian].
- Liakh, V., Lukashenko, M. (2020). Philosophical analysis of a personal's self-reflection in the context of internal dialogue (based on "The dispute of a man with his Ba"). *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 17, 18-27.
- Bateson, Gregory (2016). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Sweden: Philosophical Arkiv. [In Russian].
- Vittori, S. (2018). Two Direct Speeches in the Last Two Poems of the "Dialogue between a Man and His Ba" (pBerlin 3024, cc. 138-140 and 144-145): A Note of Translation. *Linguistics and Literature Studies*, 6(4), 183-187.
- Ouellet, B. (2004). *Le Désillusionné et son ba du Papyrus Berlin 3024. L'herméneutique d'une expérience ontophanique*. Montréal: Université de Montréal.

Svendsen, Lars (2017). A Philosophy of Loneliness. Lviv: Vydavnytstvo Anety Antonenko, Kyiv: Nika-Tsentr. [In Ukrainian].

Bolshakov, A. (2001). Man and his Twin. Visualisation and Worldview in Old Kingdom of Egypt. St. Petersburg: Aletheia. [In Russian].

Spirina, S. (2006). Some aspects of translation and interpretation of “The Dispute between a Man and his Ba” (Papyrus Berlin 3024). *Ancient Egypt. Collected papers of Association of Ancient Egypt Studies «MAAT»*, II, 137-141.

Assmann, J. (1998). Mono-, Pan-, and Cosmotheism: Thinking the ‘One’ in Egyptian Theology. *Orient*, XXXIII, 130-149.

Hays, C. (2015). A Covenant with Death. Death in the Iron Age II and Its Rhetorical Uses in Proto-Isaiah. Michigan, Cambridge U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Žabkar, L. (1968). A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. *Studies in Ancient Oriental Civilization*. Chicago-Illinois: The University of Chicago, 34, 170.

Tillich, Paul. (2013). The Courage to Be. Kyiv: Dukh i Litera. [In Russian].

Hall, Edith. (2019). Aristotle’s Way: How Ancient Wisdom Can Change Your Life. Moscow: Alpina non-fiction. [In Russian].

Arendt, Hannah. (2013). The Life of the Mind. St. Petersburg: Nauka. [In Russian].

Heidegger, Martin. (2006). What Is Called Thinking? Moscow: Publishing House «Territory of the Future». [In Russian].

Mikeshin, M. (2005). Social philosophy of the Scottish Enlightenment. St. Petersburg: St. Petersburg Center for the History of Ideas. [In Russian].

Kahneman, Daniel. (2017). Thinking, Fast and Slow. Kyiv: Nash format. [In Ukrainian].

Vitalii Liakh

Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor (Philosophy), Head of the Department of History of Foreign Philosophy H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: vvlvv2012@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4683-0838>

Maryna Lukashenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph D.), Associate Professor Department of Philosophy Vasyl' Stus Donetsk National University; Vinnytsia, Ukraine; e-mail: marina.look@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

Space and dynamics of reflective thinking: disappointment vs eudaimonia

Abstract

In the article, the internal dialogue of a person is analyzed from the standpoint of signs identification of philosophical thinking, carried out both in a state of existential crisis and happiness. This led to the choice of a text in which the internal dialogue is traced, and which is one of the first philosophical works in mankind history. Ancient Egyptian text "The Dispute of a Man with His Ba" is a fragment of a copy dating from the XXII-XXI centuries BC and is known today as Papyrus Berlin 3024. Particular attention is paid to the understanding of reflective thinking by ancient philosophers and modern researchers. It is shown that daily reflective thinking is different on the structure, characteristics and quality from reflective philosophical thinking, which sets the boundaries of reflection and attitude to themselves and reality. It is emphasized that on the one hand, reflective thinking can cause a crisis, revealing the contradictions of the inner and outer world, the feeling of being in this world. On the other hand, the transition from the existential crisis to ataraxia becomes possible due to reflective thinking. After overcoming the crisis, it becomes a habit of asking about the algorithm, motive, purpose and limits of applying the obtained conclusions, which makes the answer to a new question that dynamically affirms a person in an acquired state of eudemonia and ataraxia. This confirms the existence of a close connection between the state and characteristics of consciousness, reflective thinking and the ability to achieve a state of eudemonia and ataraxia. Based on the analysis, the following features of philosophical thinking, in a state of existential crisis, are identified. First, reflection is a way of thinking when each subsequent question is the answer to the previous movement of thought. When, after agreeing with reality, the idea of it in a different way is again questioned. Secondly, philosophical reflective thinking is not only a movement within extremes but also a way to clarify the essence of boundary opposite concepts and their possible changes, to expand the range of new boundaries. Third, philosophizing is an unfinished process, not an accomplished action that begins with surprise or ends with suspicion. Reflexive dia-

logue is a reflection of the previous reflection, which captures and names everyday life, revealing layer by layer its meanings.

Keywords: *reflective thinking, internal dialogue, crisis, eudemonia, ataraxia, euthymia, The Dispute of a Man with His Ba.*

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 123.1: 316.722

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.02

Y. Lyubiviy,

*Doctor of Philosophical Sciences, Profesor,
Leading Researcher of H. S. Skovoroda Institute of Philosophy
of National Academy of Science of Ukraine,
Kyiv, Ukraine*

e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

LEVELS OF SELF-ORGANIZATION OF FREEDOM AS CRITERIA FOR SOCIAL PROGRESS

An important characteristic of the self-organizational evolution of complex systems, from inorganic to organic and social, is the growth of the potential for freedom. This dynamics of development continues in the evolution of social systems and becomes most noticeable in the bifurcation periods of social transformations. Two such transformational transitions of society took place in pre-civilization times. These are the Cognitive Revolution and the Neolithic (agrarian) revolution (Y. N. Harari). Two other radical transformations of society took place in the time after the emergence of civilizations and which can be called civilizational transformations. This is the "axial time" and the Industrial Revolution. This is the "axial time" and the Industrial Revolution. The agrarian revolution contributed to the production of sufficient food for the growing population and the creation of civilized forms of life. The industrial revolution has created the material means for sufficient livelihood and human development, increasing the resource of free time and creating conditions for freedom of creativity. The industrial revolution became possible in the advanced countries of the world, which managed to provide a number of social and organizational innovations. N. Ferguson considers competition, science, property, medicine, consumption, and work to be such innovations. The rest of the world is more likely to assimilate the technological results and benefits of a more progressive way of life, but more slowly

to master the human qualities and relevant innovative social relations necessary to create these human-dimensional achievements of civilization. S. Pinker shows that the rest of the world in more important social and economic indicators is catching up with highly civilized countries at a rate much higher than the latter developed in the period since the Industrial Revolution, creating conditions for further free self-realization. J. Diamond, N. Ferguson and Y. N. Harari believe that in today's world there should be a clear program to improve people's lives while maintaining ecological balance. The cognitive revolution and, especially, the "axial time" have created a reflective spiritual and cultural tool for expanding the horizons of human freedom on the inner plane - in the realm of consciousness. At present, the world is undergoing a civilizational transformation, which is commensurate with the above. At present, the world is undergoing a civilizational transformation that is commensurate with the above. This transformation takes place both externally – in the field of technology, and internally – in the field of consciousness. The latter consists in the formation of institutionalized reflection of the second order – purposeful management of reflexive processes, increasing their hierarchical complexity and increasing their efficiency.

Keywords: *freedom, freedom of choice, reflection of freedom, reflective practices of freedom, formalization of criteria of freedom, expansion of horizon of freedom, civilizational transformation of society.*

The aim of the study is to analyze the logic and dynamics of the progress of the practice of freedom of choice of one's own future, which is most clearly manifested in the transformational transition of civilization, one of which is witnessed by the modern world community. The evolution of reflective practices of freedom of choice of one's own future is one of the key criteria of social progress. And the very opportunity to reflexively construct new horizons of freedom and better social relations must become an important means of human survival in the global crisis.

The theoretical basis of the work is the application of the method of reflection to expand the horizons of human freedom and innovative transformation of social relations in the modern cardinal civilization transformation. The formalization of reflexive practices of freedom in the "axial time", an important aspect of which was also the emergence of philosophy, should be supplemented by reflexive regulation of reflection itself, i.e. second-order reflection.

Recent studies of the problem of freedom have shown a tendency to formalize value categories, including freedom, in order to more fully implement in public life humanistic ideas and practices of freedom so that it can be somehow recorded (J. Diamond, N. Ferguson, Y. N. Harari etc.). This approach can't but use quantitative methods and opportunities to program the situation for the use of computer technology. However, it is impossible to limit oneself to this approach, because a person constantly rises above the conditions of his existence and overcomes the formal framework of his own stereotypes.

Since its appearance in "axial time" two and a half thousand years ago, philosophy has explored such an important characteristic of being and human existence as freedom. As a result of the development of civilization, forms of human activity, science and technology, a person's understanding of the role and significance of the phenomenon of freedom in his life became more thorough. In the current crisis of civilization, accompanied, among other things, by the introduction of artificial intelligence [5; 7; 9], there is a need for a comprehensive trans-disciplinary approach in analyzing the diverse range of manifestations of the phenomenon of freedom and liberty, the growth of its role in modern life. In this regard, it is necessary to study the evolutionary expansion of the spheres of manifestation and measurement of human freedom in the development of society and to outline possible directions for its further development.

The possibility and preconditions of human freedom as a biosocial being are inherent in the fundamental characteristics of existence, and are most fully manifested in its activities. Order, in contrast to chaos, as a certain certainty laid down since the Big Bang in the form of a certain set of physical and physico-chemical constants. This order and certainty is, on the one hand, a limitation, and on the other – the starting point of choice of systems that self-organize on the basis of certain attractors that determine the trajectory of evolution of this system.

The possibility of a specific choice of one or another system of the trajectory of further movement is a prerequisite for freedom. At the same time, the absolute freedom of choice of the specified trajectory by the system is constrained by restrictions of the natural constants forming an order. Were it not for this restraint of absolute freedom, the system would

have dissolved into chaos. More precisely, no system was formed at all, because there would be complete chaos. The system maintains its own ordered existence through energy that is inherent in the system since the Big Bang, such as the Sun or another star, or through energy that enters the system from outside, increasing the entropy in the environment. Systems that use energy from the environment more efficiently, ie produce less entropy in that environment, are more likely to self-preserve for longer periods of time. The most typical in this sense are living organic systems. However, the mechanism of "natural selection" of the Darwinian type in the form of the above-mentioned constants is embedded not only in living organisms, but also in a significant range of inorganic systems [3].

It is logical to assume that at the macro level of living organisms, physical and physico-chemical constants are transformed and manifested as a DNA code. At this level, the most general restrictions on freedom of action are determined not only by the DNA code, but also by the clear sequence and timeliness of metabolic processes that ensure the maintenance and reproduction of life itself. The freedom of action of living systems is aimed at choosing the optimal modes of energy supply from the environment and is limited by strict adherence to these regimes. And for this they need to effectively process information about their environment and the functions of their own body. The success of the body's survival in the process of natural selection lies in the effective processing of information from both its internal and external environment and maintaining the functionality of the organism by increasing the entropy of the environment. The freedom of action of the organism is aimed at increasing the efficiency of information processing to more reliably ensure their own livelihoods, as well as expanding the ecological niche of their own population. But due to the need for these actions to survive, freedom of action of organism is limited.

Human society, like populations of other mammals, has clear absolute external restrictions on freedom in the form of conditions of their own survival, determined primarily by human nature, its physiological, as well as other needs and parameters of human population as such. Human freedom has relative limitations, which are determined by various natural entropic processes and phenomena in his life: lack of food, difficult climatic conditions, natural disasters, epidemics. Manifestations of human

freedom are not promoted by social and natural-social entropic processes and phenomena: low life expectancy, excessive exhausting work, wars, terrorism, crime, disease, poverty, political, economic and psychological violence, etc. The peculiarity of society is that in the process of civilizational development it can expand the horizons of freedom with the help of intelligence and accumulation of knowledge. One or another measure of a person's inner freedom generates a higher level of social relations. Conversely, greater social freedom stimulates the development of human inner freedom.

At a certain stage of development, especially in the industrial age, society increases the resource of freedom due to a disproportionately large increase in entropy phenomena in the environment, which jeopardizes its very existence as a species. However, the development of social information processes in the form of knowledge and technology allows to gradually bring the ecological balance between society and the environment to a state in which the ecology of nature can be restored sufficiently to save life on the planet.

At the same time, to increase the level of freedom in general, a person must use the spiritual and psychic resources, construct their own inner freedom, developing their own cognitive, reflexive communicative and organizational abilities, empathy and emotional intelligence. At the level of society as a process and result of human interaction, this leads to the evolution, on the one hand, of the efficiency of production technologies, social infrastructure and institutions, and, on the other, of inter-subjective [2] forms of spirituality and culture.

In prehistoric times and in history – from the moment of formation and further development of civilization - man and society come several qualitatively different revolutionary stages.

In the first stage, as a result of the cognitive revolution that took place about 70,000 years ago [8], man acquired the ability to construct his own generalized visual images, express them in language as a symbolic system, drawings and imaginary scheme, and plan future actions. The level of human freedom compared to other higher animals has increased significantly.

In the second stage, about 10,000 years ago, as a result of the agrarian (Neolithic) revolution, man began to produce enough food. Due

to this, the population of the planet began to grow rapidly and later there was a civilization with cities, government, elite, army, craft, writing, education, mythology, art. At the same time, in society there is a restriction of freedom in the form of institutionalized violence by the state [1] and the need for the average person to work for their own livelihood throughout the day.

At the third stage, with the growth of cities and increasing the density of interactions and communications between people in the so-called axial time (VIII–II centuries BC) formed various reflective practices: morality as a reflection of the choice between good and evil, political democracy as a reflection mutual recognition of persons, logic as a reflection of the truth or falsity of knowledge, economic logic as a reflection of the law of value, the basic mechanisms of monotheistic religion as an apophatic reflection of the only God, and philosophy, the basic method of which is reflection as such. In these reflexive practices, categorical means are created for the deepening of the inner freedom of man, which, by its reciprocal influence, begins to expand the horizon of the reflexive practices themselves.

At the fourth stage, starting from the XVIII century there is industrialization and asymptotic growth of productive forces, which allows to significantly raise the quality of human life and create the conditions for reducing constraints due to lack of important living resources. Man creates a powerful technosphere and appropriate infrastructure that produces enormous resources for man to realize freedom. However, the scale of human activity is similar to the scale of geological processes and poses a threat to the ecology of the planet and the survival of mankind as a species.

In the fifth stage, which began several decades ago, it is becoming increasingly clear that there is a dramatic transformation of technology and social relations, which increases the freedom and responsibility of man in his attitude to the environment. Man gets the opportunity to increase their own resource of freedom while minimizing the man-made impact on the ecology of the environment. However, this transformation is accompanied by a political and economic crisis of global scale, which can be overcome only by consolidated efforts of mankind through mutual understanding.

At each of these stages of self-organization of society there is a certain self-organization of a new quality and level of freedom. During the hunting and gathering life at the stage of the cognitive revolution, man learned to generalize and systematize knowledge about the world and to implement their own actions in coordination with their relatives and tribesmen. Due to this, she gained opportunities for creative ingenuity and freedom of action and gained significant competitive advantages over other animals, especially predators.

At the stage of the agrarian, or Neolithic, revolution, man began to dominate the animal world and freed himself from the high probability of dying as a result of intertribal wars. Due to the relatively low productivity and lack of sufficient free time for self-development, people were forced to limit the level of their own freedom. However, this level of freedom was generally higher than at the previous stage of human and social development. In the period of "axial time" due to the consolidation of the mechanism of reflection in the codes of culture, the space of internal human freedom is produced, which generates the corresponding relations of social freedom as mutual recognition of citizens' dignity, which becomes the basis of democracy. Since then, man has been able to freely and purposefully project the trajectory of his own life and his own human qualities and to form relationships with others. Labor productivity is higher than in the previous period, but only a small number of people can fully realize their freedom.

In the days of the industrial revolution, the technosphere is developing rapidly. In the early stages of industrialism, people's well-being is rapidly improving, their leisure resources are growing and their freedom of choice is expanding, but the use of non-renewable natural resources is approaching critical limits. At the stage of advanced industrialism, the price of natural resources, especially energy, increased, which became the economic regulator of their more economical use. This is due to the fact that in the event of an environmental catastrophe, there will be a rapid increase in social tensions and a corresponding sharp restriction of freedom. Only the introduction of economically viable renewable energy as soon as possible can save humanity from a climate catastrophe.

From the above we can conclude that in the periods of agrarian and industrial revolutions (in the classification involved here are the second

and fourth periods) the resource base of human freedom of choice in the surrounding natural and social environment grows. And in the periods of cognitive revolution and "axial time" (in the classification involved here are the first and third periods) the inner spiritual potential and tools of human freedom and self-realization grow. At the modern transformational transition of mankind, there has been a growing trend of the role of each person's free choice of strategy of their own development in interaction in public life with other citizens. Also an important feature of the modern stage is a kind of dematerialization - reduction of material consumption - means of livelihood and free human development.

Many social scientists study the reasons for the rapid technological and social development of man in Western civilization during the Industrial Revolution. By "West" N. Ferguson understands not just a geographical term, but a set of norms, patterns of behavior and institutions, as well as not only democracy but also sports, arithmetic, civil law, classical architectural style, English, etc. [6, p. 50, 51]. N. Ferguson believes that the rapid technological growth of society requires a combination of a holistic system of factors, which includes competition, science, property, medicine, consumption and labor [6, p. 46–47]. N. Ferguson in his own philosophy of history proceeds from the fact that analyzing the past, it is necessary on the one hand, to take into account the objective quantitative characteristics of social development, and on the other - to reproduce the deep motives of historical actors. Drawing on the ideas of the English historian and philosopher RD Collingwood, N. Ferguson writes that "all history is the history of thought... historical knowledge is a reproduction of past thought, placed in the context of present thoughts, which in opposition to it become clearer" [2, p. 20–21]. In this sense, the development of the above factors should be considered in the context of the motives of historical actors, their ability to put themselves in the place of another, the desires and aspirations of the developed personal culture.

To determine the advantages of one or another social system over another, it is necessary to rely on certain objective quantitative factors as criteria for such a comparison. According to N. Ferguson, the most important such criterion is the life expectancy of members of this society, their quality of life, freedom, comfort, happiness [6, p. 35]. About two hundred years ago, the West made a rapid qualitative and quantitative leap and significantly outpaced the rest of the world in social develop-

ment, but in recent decades other countries have been rapidly catching up with the West in many qualitative and quantitative terms, incorporating Western achievements.

The key idea of N. Ferguson is that the difference between the West and the rest of the world turned out to be institutional [6, p. 47], which consists in the development by the West of six "Institutional applications" that the rest of the world lacked: 1) competition which was made possible by the fact that Europe was politically fragmented and there were many competing corporations in every monarchy or republic; 2) the scientific revolution – because all the major discoveries of the seventeenth century in mathematics, astronomy, physics, chemistry and biology took place in Western Europe; 3) the rule of law and representative government – because the optimal system of social and political order emerged in the English-speaking world, based on the protection of property rights and the representation of owners in elected parliaments; 4) modern medicine – because almost all the major discoveries of the nineteenth and twentieth centuries in the field of health, in particular the control of tropical diseases, were made by Western Europeans or North Americans; 5) consumer society – because the industrial revolution took place where technologies were provided to increase productivity and demand for the range, quality and cheapness of goods.; 6) work ethic – because the people of the West were the first in the world to combine extensive and intensive type of work with high savings, which contributed to the gradual accumulation of capital" [6, p. 394–395].

Thus, in the "axial time" and in subsequent periods of history in society was accumulated so many social, organizational, cultural and civilizational innovations, as well as innovations in the field of social relations, which made possible rapid industrial and technological development. As a result, the production, socio-organizational and daily activities of man have changed so much that the potential for a new radical civilizational transformation has accumulated. The rest of the world borrows these institutional innovations from the West along with technology, albeit to varying degrees. N. Ferguson emphasizes that "it is only in the realm of political institutions that truly important global diversity remains, with a wide range of governments around the world resisting the rule of law

that protects the rights of the individual - the basis of meaningful representative government" [6, p. 40–41].

For many modern societies there is a problem to enter the group of developed countries, to introduce modern technologies, to improve human well-being. But this is possible only as a result of the development of socio-political institutions that subordinate government activities to civil society, while giving each citizen both greater rights and greater responsibility. This can occur as a result of evolutionary accumulation and, at the same time, abruptly in the socio-cultural and civilizational process. One of the main results of the industrial revolution was a significant improvement in human life on the planet, to which the average person quickly gets used and usually does not notice this improvement. As a result of this feature of perception there are unproductive entropic socio-psychological tensions. However, overcoming such a negative way of perception should help a person to more adequately build their activities and life path in general. S. Pinker believes that this requires overcoming the rejection of postmodernist denials of the achievements of the Enlightenment and progress, and giving due consideration to the achievements of the humanistic mind, in order to more accurately and adequately clarify the real problems of humanity and plan of strategy for the future. The ability of a person to focus his priorities on the long-term future arises, according to S. Pinker in the "axial time", when as a result of agricultural and economic achievements provided a large number of calories of energy per person per day in food, cattle feed, fuel and raw materials [4, p. 37–38]. In other words, for the emergence of a sphere of complex spiritual reflexive human life required a certain level of well-being and density of social relations of urban life.

S. Pinker believes that since the beginning of the Industrial Revolution, the quality of life of people and the level of their freedom has significantly improved. This improvement has taken place and continues to take place in two stages. Initially, in the nineteenth and early twentieth centuries, there was a great escape from the general poverty of European countries, but then in the second half of the twentieth and twenty-first centuries there was a great convergence, when as globalization progressed and wealth-generating know-how spread, poor countries began to catch up more affluent [4, p. 116]. Thus, with regard to one of the most important indicators of quality of life – life expectancy – Asia began to

catch up with Europe at twice the speed, and Africa one and a half times faster [4, p. 69]. In assessing the progress of mankind, S. Pinker proceeds from humanistic values and priorities that are understandable to the majority of people – health, safety, literacy, and nutrition. However, he does not touch on transcendental values and virtues, such as salvation, mercy, holiness, heroism, honor, authenticity, in his study, as the latter cannot be accurately measured, although they play an important role in human life.

S. Pinker has shown that for about 200 years, thanks to the development of social institutions and the accelerated development of technology, there has been a significant improvement in the most important indicators of people's quality of life, which creates the preconditions for the expansion of freedom. Thus, since 1820, the average life expectancy has increased significantly [4, p. 72], dramatically decreased mortality from infectious diseases [4, p. 78], increased the total caloric intake of people [4, p. 84], decreased mortality from starvation [4, p. 86], per capita income has increased significantly [4, p. 99], the extreme poverty rate in the world has decreased [4, p. 101], in addition, per hour a person can now buy more food, medicine, education, clothing, building materials and etc. [4, p. 107], significantly increased government spending on the social sphere [4, p. 120], the number of pollutant emissions per capita decreases [4, p. 141], the number of deaths in wars and genocides decreases [4, p. 170, 172], the number of deaths due to murders, car accidents and accidents decreases [4, p. 181, 182, 188, 193]. In addition, many social and socio-cultural indicators are improving around the world: the level of liberal values is growing [4, p. 235–236], level of writing [4, p. 245], primary education and the number of years of study, including women [4, p. 246, 247, 248]. There is an increase in IQ [4, p. 250], increasing global welfare [4, p. 254], the cost of basic necessities falls [4, p. 262, 264], the amount of free time increases [4, p. 264], in general the level of happiness and excitement of interest in life increases on the planet [4, p. 294].

The improvement of social indicators is in the mode of acceleration. Thus, the most integrated of these indicators, the average life expectancy on the planet since the beginning of the XXI century has increased by five years [4, p. 67, 72], while the cost of material and financial resources to improve living conditions has not increased so rapidly. Most

likely, this is a consequence of the application of know-how of a healthy lifestyle, developed by the intellectual and spiritual elite of the global community.

Thus, during the previous development of society and during civilizational transformations, both material and spiritual factors came to the fore as the central driving force. At present, there is a certain dematerialization in the development of civilization, a reduction in the cost of material resources to achieve certain development goals and the growth of knowledge-intensiveness and human-centeredness in effective human activity.

Thus, freedom is one of the central integral criteria of social progress, because to achieve a certain quality of freedom requires many other conditions of material and socio-cultural nature, which can also serve as certain indicators of progressive change in society. Important historical stages as the results of cardinal epoch-making civilizational innovations on the one hand create conditions for a qualitatively fuller realization of human freedom in society. On the other hand, the very levels of self-organization of freedom at the appropriate stages of epoch-making civilizational transformations can serve as criteria for the quality of these transformations.

Modern global civilization is on the verge of transformations that should reduce global environmental risks to human existence and build a reliable strategy to preserve and increase the level of freedom as a basic value of human existence and development. Reflexive practices of the second order should play an important role here, when a person purposefully deepens his own reflexive activity through personal self-improvement. To do this, a person must purposefully and consistently construct and structure their own reflective practices, focusing on universal values and the strategy of survival and development of global civilization. Socio-humanitarian sciences, especially philosophy in its practical application, should reveal the root causes of modern global problems and indicate the priorities of social development.

Conclusions. The level of self-organization of freedom as an integral attribute of human existence is an important criterion of social progress. Epoch-making civilizational changes contribute to the rapid expansion of horizons of freedom in both material and spiritual and cultural aspects. The development of technology creates the conditions for a fuller

realization of the freedom of choice of one's own future. However, reflexive control of the very reflection of freedom opens the possibility of constructing new horizons of freedom for man and his fuller self-realization.

LITERATURE

1. Аджемоглу Д., Робінсон Дж. Вузкий коридор. Держави, суспільства і доля свободи. Київ : Наш формат. 2020. 520 с.
2. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. Київ : Темпора, 2021. 304 с.
3. Докінз Р. Егоїстичний ген. Київ : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 540 с.
4. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу. Київ : Наш формат, 2019. 560 с.
5. Тегмарк М. Життя 3.0. Доба штучного інтелекту. Київ : Наш Формат, 2019. 432 с.
6. Фергюсон Н. Цивілізація. Як Захід став успішним. Київ : Наш формат, 2018. 488 с.
7. Харарі Ю. Н. Homo Deus. За лаштунками майбутнього. Київ : Форс Україна, 2018. 512 с.
8. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. Київ : Клуб сімейного дозвілля, 2016. 544 с.
9. Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття. Київ : Форс Україна, 2019. 410 с.
10. Jaspers K. The Origin and Goal of History. New Haven. Yale University Press. 1953. 294 p.

REFERENCES

- Acemoglu, D. & Robinson, J. A. (2020). *The Narrow Corridor. States, Soceties, and the Fate of Liberty*. Kyiv: Nash Format. [In Ukraine].
- Dawkins, R. (2017). *The Selfish Gene*. Kyiv: Klub Sihmeinogo Dozvillia.[In Ukraine].
- Husserl, E. (2021). *Cartesian Meditations. Introduction to Phenomenology*. Kyiv: Tempora. [In Ukraine].
- Pinker, S. (2019). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Kyiv: Nash Format. [In Ukranian].

Tegmark, M. (2019). Life 3.0 Being Human in the Age of Artificial Intelligence. Kyiv: Nash Format. [In Ukraine].

Ferguson, N. (2018). Civilization. The West and the Rest. Kyiv: Nash Format. [In Ukraine].

Harari, Y. N. (2018). Homo Deus. A Brief History of Tomorrow. Kyiv: Fors Ukraina. [In Ukraine].

Harari, Y. N. (2019). Sapience. A Brief History of Mankind. Kyiv: Klub Sihmeinogo Dozvillia. [In Ukraine].

Harari, Y. N. (2019). 21 Leson for the 21-st Century. Kyiv: Fors Ukraina. [In Ukraine].

Jaspers, K. (1953). The Origin and Goal of History. New Haven: Yale University Press.

Ярослав Любивий

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України; Київ, Україна; e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Рівні самоорганізації свободи як критерії соціального прогресу

Анотація

Важливою характеристикою самоорганізаційної еволюції складних систем, починаючи від неорганічних, продовжуючи до органічних і завершуючи соціальними, є зростання потенціалу свободи. Ця динаміка розвитку, що набирає прискорення, продовжується в еволюції соціальних систем. Найбільш помітною названа динаміка стає у біфуркаційних періодах соціальних трансформацій. Два таких трансформаційних переходів суспільства відбулися у доцивілізаційний час. Це Когнітивна революція та Неолітична (аграрна) революція (Ю. Н. Харарі). Два інші радикальні трансформації соціуму відбулися вже після виникнення цивілізації, які можна назвати цивілізаційними трансформаціями. Це «осьовий час» та Індустріальна революція. Аграрна революція та Індустріальна революція створили матеріально-технологічні умови суттєвого нарощування свободи людини у зовнішніх її проявах. Аграрна революція сприяла виробленню достатньої кіль-

кості харчу для зростаючого населення та створенню цивілізованих форм життя. Індустріальна революція створила матеріальні засоби для достатнього життєзабезпечення та розвитку людини, збільшення ресурсу вільного часу й створення умов для свободи творчості. Індустріальна революція стала можливою у передових країнах світу, які спромоглися забезпечити низку соціально-організаційних інновацій. Н. Фергюсон такими інноваціями вважає конкуренцію, науку, власність, медицину, споживання, працю. Решта світу швидше засвоює технологічні результати та переваги більш прогресивного способу життя, однак дещо повільніше оволодіває людськими якостями та відповідними інноваційними суспільними відносинами, необхідними для створення зазначених людиновимірних досягнень цивілізації. С. Пінкер засвідчує, що решта світу у найважливіших соціальних і економічних показниках наздоганяє високоцивілізовані країни у темпах значно вищих, ніж останні розвивалися у період від початку Індустріальної революції, створюючи умови для подальшої вільної самореалізації людини. Когнітивна революція та, особливо, «осьовий час» створили рефлексивний духовно-культурний інструментарій для розширення горизонтів свободи людини на внутрішньому її плані – у сфері свідомості. Наразі у світі на глобальному рівні відбувається цивілізаційна трансформація, що співвимірна із зазначеними вище. Ця трансформація відбувається як на зовнішньому плані – у сфері технологій, так і у внутрішньому – у сфері свідомості. Останнє полягає у формуванні інституціоналізованої рефлексії другого порядку – цілеспрямованим управлінням рефлексивними процесами, нароцуванням їх ієрархічної складності та підвищенням їх ефективності.

Ключові слова: свобода, свобода вибору, відображення свободи, рефлексивні практики свободи, формалізація критеріїв свободи, розширення горизонту свободи, цивілізаційна трансформація суспільства.

УДК 004.89:316.42

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.03

С. В. Сидоренко,
кандидат філософських наук,
Запорізька обласна державна адміністрація,
Департамент інформаційної діяльності
та комунікацій з громадськістю,
м. Запоріжжя, Україна
e-mail: SvitlanaSidorenko312@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4877-3518>

ЦИФРОВА ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ЧЕТВЕРТОЇ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Актуальність обраної теми статті зумовлена глобалізаційними процесами у різних сферах суспільного буття, їх конвергенцією, появою та розповсюдженням Інтернету у світі, який сприяє якійсь новому етапу розвитку світу – загальній цифровізації економіки, політики, державного і муніципального управління, фінансової сфери, освіти, культури, медицини та інших сфер життєдіяльності суспільства. «Цифрова трансформація» набула ознак четвертої промислової революції. Технічні інновації визначають темпи розвитку сучасного соціуму. Цивілізаційні зміни у сфері цифровізації такі революційні, глибинні, що світ не уявляється нам без Інтернету речей, роботизації, штучного інтелекту, створення великих даних, безпаперових технологій, 3D-друку, хмарного та туманного обчислення, безпілотних, мобільних, біометричних технологій тощо. Сучасні цивілізаційно-технологічні зміни формують певні особливості філогенетичного розвитку людини: по-перше, розвиток техніки спричиняє зміни у свідомості людини, «формується» «цифрова людина» – Homo digitalis, з іншим мисленням, світоглядом, доступом до знань у режимі реального часу, яка завдяки штучному інтелекту і робототехніці реалізує та вирішує значно складніші економічні, управлінські, освітні, естетичні, елітарні, творчі проекти та задачі, змінюючи аксіологічні ос-

нови буття. По-друге, у цифровому бутті людина не лише отримує нові можливості для творчості, а й стикається із загрозами власного існування, зумовленими результатами її техніко-раціоналістичної діяльності, яка ігнорує буттєві основи людського роду та пропонує конструкції особливого світу людини – штучної віртуальної реальності, втрачається міжособистісне пізнання. У цифровому просторі людина є учасником усього того, що відбувається у технооб'єднаному та взаємопов'язаному світі, створеному глобалізаційними процесами. Аналіз наукової літератури дає підстави стверджувати, що різні найактуальніші аспекти глобалізації, її трансформації та ролі людини в ній відобразилися у наукових статтях та монографіях українських учених – В. Ляха, В. Воронкової, В. Лук'янець, О. Кравченко, Л. Озадовської, Р. Самчука, В. Пазенюка, К. Райди та ін., а також творів західних науковців, серед яких К. Шваб, К. Скіннер, Е. Гідденс, Д. Гелд, У. Мак-Грю, Д. Голдблатт, Д. Перратон, К. Робінсон, С. Грінгард, А. Прасад, М. Форд, К. Келлі, М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон, Д. Стігліц, Ю. Н. Харарі та ін.

Ключові слова: глобалізація, цифрова людина, цифрове суспільство, цифровізація, цифрове буття, цифрова безбар'єрність, Інтернет речей, штучний інтелект, роботизація, дивергенція.

Глобалізація – це інтеграція, об'єднання всіх сфер суспільства у єдину економічну, політичну, соціальну, культурну систему. На думку В. Ляха, глобалізація не лише містить у собі економічні, технологічні чи фінансові складові, а й трансформує культуру, спосіб життя людей, систему цінностей і настанов, що визначають становище людини у світі [7, с. 95]. За словами Р. Самчука, за доволі короткий термін часу людство пройшло шлях від появи до зникнення «людини маси» чи «гвинтика» до людини «кочівника» чи «електронної людини» [11, с. 54].

Процеси глобалізації породжують невирішені глобальні проблеми. С. Кримський відзначав щодо цього: «Ми починаємо усвідомлювати, що людство опинилось у пастці власної могутності. Науково-технічний прогрес обернувся екологічною кризою, наслідки якої зараз важко прогнозувати. Могутній розвиток науки породив загрозу термоядерного знищення, антична любов до істини була скомпроментована цинізмом знання, що зорієнтоване на ви-

робництво зброї масового знищення, тобто позбуте моральних об'ріїв. І головне – буття як вищий дар долі перетворили в інструментальний засіб технічної стратегії людства, у предмет виробничої перебудови. Втрачається благоговіння перед існуючим, повага до нього і відповідальність за буття» [9, с. 182].

Глобальні проблеми, серед яких сьогодні, наприклад, пандемія COVID-19, об'єднали весь світ перед обличчям загрози. Так, на думку німецького економіста, засновника всесвітнього економічного форуму у Давосі, Клауса Шваба, світ вступив у четверту промислову революцію [16], а COVID-19 прискорив перехід до четвертої епохи промислової революції, тому потрібно створити такі умови, за яких нові технології у цифровому, біологічному, фізичному світі залишилися орієнтованими на людину та слугували суспільству. Експерти Всесвітнього економічного форуму вважають, що необхідно втілити концепцію «Великого перезавантаження» («The Great Reset») у життя. Вона є тією силою, яка побудує та підживить стійки, інклюзивні та справедливі економіки суспільств, що зможуть протистояти глобальній системній кризі. Економісти вважають, що її реалізація можлива також через використання інноваційних технологій четвертої промислової революції для підтримки суспільного блага. Крім цього, у квітні 2021 р. в Японії відбудеться віртуальна робоча зустріч, а саме – «Глобальний саміт управління технологіями», головними завданнями якої є адаптація економік країн до постпандемічного світу через цифрові технології. Умовою реалізації цього, передусім, є подолання джерел цифрової нерівності [6].

Аналізуючи сучасні тенденції цифрової трансформації суспільства в умовах четвертої промислової революції, Кріс Скіннер у монографії «Цифрова людина: четверта революція в історії людства, яка торкнеться кожного» розмірковує над тим, як людство пройшло три революції, які привели до цифрового суспільства. Перша революція – виникнення людства – від давніх гомінід до появи сучасної людини – *Homo sapiens*, яка пережила боротьбу за виживання. Друга революція – винахід грошей. Третя епоха – промислова революція з паровим двигуном, електрикою, комунікаціями. Масовий перехід від цехів до офісу ознаменував кінець промислової революції. Наприкінці XVII ст. одночасно втілилися в життя

три найважливіші інновації: влада почала видавати банкам ліцензії на випуск банкнот і знімних записок, з'явилися чеки, а на зміну монетам і цінних товарів прийшли асигнації. Потім банківська система почала підживлювати промислову революцію, не лише забезпечуючи зручну торгівлю і обмін цінностями через паперові системи, а й підтримуючи структуру і функціонування фінансових систем в тому вигляді, в якому ми їх знаємо сьогодні. Четверта промислова революція – перехід від робототехніки до штучного інтелекту. На думку дослідника, її головною відмінністю є те, що час і простір починають «стискатися», відстані скорочуються завдяки глобальним системам зв'язку. Кожен може укладати угоди, обмінюватися цифровими активами, спілкуватися і прицільно налагоджувати зв'язки у пірінговому режимі, або P2P-мережах [13, с. 27–41].

На думку білоруської дослідниці Г. Головенчик, становлення та розвиток цифрових технологій формують нові функціональні види діяльності [3, с. 32]. Адже сучасна людина живе у взаємопов'язаному світі, в якому до Інтернету під'єднані комп'ютери, смартфони, термостати, відеокамери, полиці в супермаркетах, сенсори стану доквілля. За оцінками групи SiscoSystems, у світі є понад 1,5 трлн «речей» і згодом 99% фізичних об'єктів стануть частиною мережі [5, с. 25].

Цифровізація – це, передусім, розробка, впровадження та розповсюдження новітніх цифрових технологій у всіх сферах буття сучасної людини в умовах глобалізації, які характеризується досягненнями Google, Amazon, Apple, IMB, Microsoft, Facebook у США, Alibaba і Tencent у Китаї.

Повсякденними стали такі категорії, як «цифрове місто». На думку багатьох філософів, поступово відбувається трансформація соціального простору у містах, конвергенція комп'ютерних та телекомунікаційних технологій з фотографіями, кіно, телебаченням. Таким чином, виникають нові засоби виробництва соціального простору, утворюються нові форми суспільної діяльності. Цифрові технології, засновані на програмному та апаратному забезпеченні, мережах, вдосконалюються, інтегруються та викликають трансформацію суспільства. Кевін Келлі у книзі «Невідворотне» описує, в

який спосіб нові технології рухаються в бік масового поширення. Він вважає, що технології – це каталізатор людства, вони переживають постійну трансформацію, начебто відбувається «гонка озброєнь» у сфері їх оновлень. Машини переводять себе на наступний якісний рівень непомітно для нас і постійно змінюються з часом. Постійні оновлення перетворюють людину на «вічного навчачка» – новий статус кожного за замовчуванням, незалежно від віку й досвіду. Технологічний імпульс підштовхує нас бігти за найновішим, а воно весь час зникає з появою наступного найновішого, тож задоволення раз-по-раз вислизає з наших рук [8, с. 15–19].

Аналізуючи етапи розвитку глобалізації, науковець, економіст Р. Болдуїн пояснює передумови переходу до цифровізації. Ранні етапи розвитку суспільства підготували перехід до двох видів глобалізації, а саме – «*Old globalization*» та «*New globalization*», які, на його думку, різняться розподілом виробництва. Автор підкреслює, що вид «*Old globalization*» охоплює період з 1820 по 1990 рр. та характеризується дивергенцією доходів, швидким розвитком промислової революції та науковими винаходами. Наукова революція у 1990-ті роки у сфері інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ) змінила планетарну роль глобалізації. Так виникає другий вид глобалізації – «*New globalization*», зі швидкими темпами технологічних змін та фрагментацією виробництва, завдяки діяльності ТНК. Також крос-національною та міжнародною конкуренцією. В епоху «*New globalization*» виникають нові уявлення про соціальний простір, який об'єднує людей завдяки поступовому розвитку новітніх технологій. Актуальними тут є категорії «дистанційної присутності» – телеприсутності та дистанційної робототехніки (телероботіки). На думку автора, швидкий розвиток обчислювальної потужності і комунікаційних технологій зробить економічно вигідною віддалену роботу багатьох людей за кордоном. *Telerobotics* – це технологія, яка усуває поточну потребу у фізичному присутності на багатьох робочих місцях. Це роботи, якими керує не штучний інтелект, а людина [1].

На думку Н. Шаркі, професора Шефільдського університету, який досліджував проблеми штучного інтелекту і робототехніки, робототехніка переживає епоху розквіту. Завдяки появі великого

міжнародного ринку держава й корпоративний світ почали всерйоз сприймати економічний потенціал роботів, а інвестиції у цю галузь поступово приносять реальну віддачу... Розвиток подій у галузі робототехніки залежатиме від міжнародної нормативної бази і від того, наскільки інженери-конструктори й фірми-виробники практикуватимуть соціально відповідальний підхід [17, с. 190].

Існують різноманітні точки зору щодо наслідків роботизації для суспільства. Так, оптимісти вважають, що роботам не під силу створювати прекрасне, закладене в кожному з нас від природи, адже, за словами Є. Андроса, людина приходить у світ, щоб творити, створювати нові форми, примножувати розмаїття форм та проявів буття [4, с. 8]. А якщо припустити, що художників майбутнього автоматизують? Людина, вважають вчені, може стежити, щоб дії роботів не суперечили етиці. Кріс Скіннер вважає, що люди будуть обслуговувати людей, вони знадобляться, щоб ремонтувати роботів, люди будуть займатися підтримкою космічного туризму і забезпечувати людяність всієї системи. Для них з'являться нові спеціальності – дослідник даних, фахівець з доповненої психології, консультант і тренер з розробки автоматизованих сервісів.

За словами Ю. Н. Харарі, автора книги «21 урок для 21 століття», технологічні зрушення наберуть таких обертів, що поставлять людство перед найважчими випробуваннями: вони дадуть силу маніпулювати світом всередині нас, змінювати наші особистості, ментальну систему аж до її руйнації. Технологічна революція невдовзі може витіснити мільярди людей з ринку праці й створити величезний новий клас непотрібних, що призведе до таких соціальних і політичних заворушень, яких не зазнавала жодна з існуючих ідеологій [15, с. 24–37]. Погоджується з його думкою дослідниця В. Воронкова, яка підкреслює, що незважаючи на потенційний позитивний вплив інформаційних технологій на зростання економіки, не менш важливо врахувати її можливі негативні наслідки для ринку праці. Поширення технологічного безробіття випереджає темпи, з якими ми знаходимо для вирішення цієї проблеми нове застосування, оскільки революція новітніх технологій призведе до глибших соціальних потрясінь, ніж попередні промислові революції [2, с. 32]. Шеллі Палмер, керівник консалтингової

компанії PalmerGroup, що працює у сфері технологій і бізнесу, вважає, що першою чергою роботи претендують на такі спеціальності: менеджери середньої ланки, продавці в роздрібній торгівлі, укладачі звітів, журналісти, автори і ведучі, бухгалтери і помічники бухгалтерів, лікарі, юристи. У звіті «Майбутнє робочих місць», представленому на Всесвітньому економічному форумі описується колосальна трансформація набору навичок і вмінь, необхідних для досягнення успіху в нових умовах: рішення складних проблем, критичне мислення, креативність, управління людьми, вміння координувати дії з іншими співробітниками, емоційний інтелект, здатність до суджень і вміння приймати рішення, орієнтованість на послуги, вміння домовлятися, когнітивна гнучкість [13]. Втрату багатьох традиційних робочих місць у всьому від мистецтва до охорони здоров'я частково компенсують нові робочі місця для людей [15, с. 50].

Разом зі світовими країнами Україна активно впроваджує політику цифровізації. 7 листопада 2018 набув чинності Закон України «Про електронні довірчі послуги». Метою цього закону є врегулювання відносин у сферах надання електронних довірчих послуг та електронної ідентифікації. Крім цього, створено Міністерство та Комітет цифрової трансформації України, однією з головних цілей якого є запровадження 100% доступних публічних послуг для громадян та бізнесу до 2024 р. Так, у 2020 р. запрацювала концепція Президента України В. Зеленського «Держава в смартфоні». Понад 25 тисяч українців скористалося послугою «єМалятко». Система «Трембіта» дає можливість будувати безпечні інформаційні міжвідомчі взаємодії державним органам та органам місцевого самоврядування через інтернет шляхом обміну електронними повідомленнями між їх інформаційними системами. У 2020 р. розроблено каталог освітніх програм для вступників університетів з інформацією про підготовку фахівців у галузі штучного інтелекту (аналіз даних, машинне навчання, комп'ютерний зір, розпізнавання образів, обробка природної мови). Планується, що реалізація проєкту «Дія. City» забезпечить зростання ІТ-сектору на 40–50% щороку.

У межах боротьби з пандемією COVID-19 на порталі «Дія» було відкрито онлайн послугу для громадян, де можна зареєстру-

ватися у чергу очікування вакцинації. Міністерство цифрової трансформації розробило національний проєкт з цифрової грамотності українців «Дія. Цифрова освіта». У Концепції розвитку цифрових компетентностей, затвердженої Розпорядженням Кабінету Міністрів України від 3 березня 2021 р. №167-р., визначені пріоритетні напрями і основні завдання з питань розвитку цифрових навичок та цифрових компетентностей. Реалізація Концепції дасть змогу прискорити процеси цифрової трансформації в Україні; суттєво підвищити рівень цифрових навичок та цифрових компетентностей в суспільстві, а також рівень конкурентоспроможності держави та якість людського капіталу; підвищити конкурентоспроможність працівників шляхом оволодіння новими цифровими навичками та цифровими компетентностями; підвищити рівень доступності до державних послуг для громадян похилого віку, осіб з інвалідністю, малозабезпечених сімей, інших вразливих груп населення; суттєво зменшити ризики виникнення небезпек під час користування Інтернетом тощо.

У центрі уваги сучасних наукових досліджень залишається проблема цифрової грамотності населення України. Так, у Мінцифрі відзначають, що 15,1% українців не володіють цифровими навичками, а 37,9% у віці 18–70 років мають цифрові навички на рівні нижче середнього, 53% знаходяться нижче позначки «середній рівень». Цифрова грамотність населення передбачає: вміння користуватися гаджетами, сформованою практикою «користування за аналогією», знання та вміння користуватись «безпечно» усіма гаджетами. Цифрова грамотність залежить від інфраструктурної складової (місцевості, наявності підготовлених кадрів, матеріально-технічної бази, наявності певної екосистеми з реалізації політики цифровізації населення), соціально-демографічних показників (вік, освіта, професійна зайнятість) [10]. Також, актуальною залишається проблема цифрової нерівності та безбар'єрності.

Робота щодо розвитку цифровізації в Україні триває, розвиток цифрової економіки та подолання цифрової нерівності залежить від розвитку інфраструктури, освіти та інформування населення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ричард Болдуин. Великая конвергенция. Информационные технологии и новая глобализация. URL: <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674660489>URL
2. Воронкова В. Г. Формування цифрових цінностей цифрового суспільства та суспільства четвертої промислової революції. Освіта як чинник формування креативних компетентностей в умовах цифрового суспільства. *Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції* 27–28 листопада 2019 р. Запоріжжя : ЗНУ, 2019. С. 32–37.
3. Головенчик Г. Г. Цифровая экономика как новый этап глобализации. *Цифровая трансформация*. 2018. № 1 (2). С. 26–36. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/231303806.pdf>
4. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Е. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малєєв. К. : Науково-виробниче підприємство «Видавництво «Наукова думка» НАН України», 2010. 349 с.
5. Грінгард С. Інтернет речей. Харків : Книжковий клуб «Клуб сімейного Дозвілля», 2018. 175 с.
6. The Great Reset. World Economic Forum. URL: <https://www.weforum.org/great-reset>
7. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі / В. В. Лях, В. С. Пазенюк, Я. В. Любавий, К. Ю. Райда, В. К. Федорченко, О. М. Йосипенко, О. М. Соболь, Н. А. Фоменко, О. П. Будя, Ю. О. Безукладніков. Київ : ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. 404 с.
8. Келлі К. Невідворотне. 12 технологій, що формують наше майбутнє. Київ : Наш формат, 2018. 304 с.
9. Кримський С. Запити філософських смислів. Київ : Вид. ПАРАПАН, 2003. 240 с.
10. Перше в історії України дослідження цифрової грамотності. URL: https://osvita.diia.gov.ua/uploads/0/585cifrova_gramotnist_naselenna_ukraini_2019_compressed.pdf
11. Роуз Д. Дивовижні технології. Дизайн та інтернет речей. Харків : Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2018. 336 с.
12. Самчук Р. Особистісне буття в умовах перманентних криз. Людина і культура. Острог : Вид-во НаУОА. С. 53–66.

13. Скиннер К. Цифровой человек. Четвертая революция в истории человечества, которая затронет каждого. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2019. 292 с.
14. Тегмарк М. Життя 3.0. Доба штучного інтелекту. Київ : Наш формат, 2019. 432 с.
15. Харарі Ювал Ной. 21 урок для 21 століття. Київ : Bookchef. 413 с.
16. Шваб К. Четвертая промышленная революция. URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=66348&p=1
17. Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє / ред. Дж. Аль-Халілі. Київ : Кі Фанд Медіа, 2018. 248 с.

REFERENCES

Baldwin, Richard. The Great Convergence. Information Technology and the New Globalization. Retrieved from <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674660489> [In Russian].

Voronkova, V. (2019). Formation of digital values of digital society and society of the fourth industrial revolution. *Education as a factor of formation of creative competences in the conditions of digital society*. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference November 27-28, Zaporizhzhia. ZNU, 32-37. [In Ukrainian].

Goloventchik, G. (2018). Digital economy as a new stage of globalization. Digital Transformation. 1. 26-36. Retrieved from <https://dt.giac.by/jour/article/view/61/53> [In Russian].

Andros, E., Shalashenko, G., Zagorodnyuk, V., Khamitov, N., Dondyuk, A., Liutyi, T.,... Maleev, K. (2010). Borders of the human being: positive and negative dimensions of the anthropocultural. Kyiv: Scientific Thought Publishing House of the National Academy of Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].

Greengard, S. (2018). The Internet of Things. Kyiv: The MIT Press. [In Ukrainian].

The Great Reset. World Economic Forum. Retrieved from <https://www.weforum.org/great-reset> [In Ukrainian].

Lyakh, V., Pazenjuk, V. and others. (2009). Information society in the social and the philosophical retrospective and perspective. Kyiv: Partnership «XXI century: dialogue of cultures». [In Ukrainian].

Kelly, Kevin. (2018). The Inevitable. Understanding the 12 Technological Forces that will shape our future. Kyiv: Our format. [In Ukrainian].

Krymskiy, S. (2003). The requests of the philosophical meanings. Kyiv: PARAPAN. [In Ukrainian].

The first study of digital literacy in the history of Ukraine. Retrieved from https://osvita.diia.gov.ua/uploads/0/585cifrova_gramotnist_naselenna_ukraini_2019_compressed.pdf. [In Ukrainian].

Rose, D. (2018). Enchanted objects: design, human desire and the Internet of things. Kyiv: Family leisure club. [In Ukrainian].

Samchuk, R. (2019). Personal existence in conditions of permanent crises. *Human and culture*. Publishing house NauOA. Ostroh, 53-66. [In Ukrainian].

Skinner, C. (2019). Digital human. The force revolution of humanity includes everyone. Moscow: Mann, Ivanov and Ferber. [In Russian].

Tegmark, M. (2019). Being human in the age of artificial intelligence. Kyiv: Our format. [In Ukrainian].

Harari, Y. N. (2019). 21 Lessons for the 21st Century. Kyiv: Bookchef. [In Ukrainian].

Schwab, K. (2019). The Fourth Industrial Revolution. Retrieved from http://loveread.ec/read_book.php?id=66348&p=1 [In Russian].

Al-Khalili, J. (Eds.). What next? (2018). Even scientists can't predict the future – or can they? Kyiv: Key Fund Media. [In Ukrainian].

Svitlana Sydorenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Zaporizhzhia Regional State Administration, Department of Information Activities and Public Communications; Zaporizhzhia, Ukraine; e-mail: SvitlanaSydorenko312@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4877-3518>

Digital transformation of society in the conditions of the fourth industrial revolution

Abstract

The relevance of the chosen topic of the article is due to globalization processes in various spheres of society, their convergence, emergence and spread of the Internet in the world, which led to a qualitatively new stage of world development – comprehensive digitalization of economy, politics, public administration, finance, education, culture, medicine and other spheres of society. The «digital transformation» took on the characteristics of the fourth industrial revolution. Technical innovations determine the pace of development of modern society. Civilizational changes in the field of digitalization are so revolutionary, profound that the world cannot be imagined without the Internet of Things, robotics, artificial intelligence, big data creation, paperless technologies, 3D printing, cloud and fog computing, unmanned, mobile, biometric technologies and others. Modern civilization and technological changes form certain features of phylogenetic human development: first, the development of technology leads to changes in human consciousness, «formed» «digital human» - Homo digitalis, with a different mindset, worldview, access to real-time knowledge, which thanks to artificial intelligence and robotics implements and solves much more complex economic, managerial, educational, aesthetic, elite, creative projects and tasks, changing the axiological foundations of life. Secondly, in digital life man not only gets new opportunities for creativity, but also faces the threats of his own existence, due to the results of his technical-rationalist activity, which ignores the basic foundations of the human race and offers constructions of a special human world – artificial virtual reality. Interpersonal cognition is lost, «there is a complete separation of man from the ground» (K. Jaspers). In the digital space, man is a participant in everything that happens in the techno-united and interconnected world created by globalization. Digitalization is the development, implementation and dissemination of the latest digital technologies in all spheres of modern life in the context of globalization, characterized by the achievements of Google, Amazon, Apple, IBM, Microsoft, Facebook in the US, Alibaba and Tencent in China. Ukraine is actively implementing a digitalization policy. Its implementation will accelerate the processes of digital transformation in Ukraine, increase the level of digital skills and digital competencies in society, increase the competitiveness of employees, increase the level of accessibility to public services for citizens, significantly reduce the risks of hazards when using the Internet. Global problems have united the entire universe in front of the face of the COVID-19 pandemic. The analysis of the scientific literature gives grounds to claim that various most relevant aspects of globalization, its transformation and the role of human in it are reflected in scientific articles and monographs of Ukrainian scientists – V. Lyakh, V. Voronkova, V. Lukianets, O. Kravchenko, L. Oza-

dovska , R. Samchuk, V. Pazyuk, K. Raida and others, as well as the works of Western scholars such as K. Schwab, K. Skinner, E. Giddens, D. Geld and others.

Keywords: *globalization, digital human, digital society, digitalization, digital existence, digital accessibility, Internet of Things, artificial intelligence, robotics, divergence.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 123:[1: 32]Ролз

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.04

Л. А. Ситніченко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: L.Sytnichenko@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ ДЖ.РОЛЗА: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ, МЕЖІ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Автор статті аналізує теорію свободи у політичній філософії Дж. Ролза, втілену в його працях «Теорія справедливості» та «Справедливість як чесність», виокремлює запропоновані Ролзом основні типи взаємозв'язку свободи та справедливості в контексті теорії справедливості, заснованої на принципах пріоритету свободи, максимізації мінімуму та рефлексивної рівноваги. Послідовна, актуальна на сьогодні реконструкція філософії свободи Дж. Ролза спирається на його думку про те, що саме дослідження найкращого способу реалізації цінностей свободи та рівності в «базовій структурі суспільства» постає в якості основного предмета сучасної політичної філософії. У сформульованому ж Ролзом «визначенні пріоритету свободи» йдеться про вільних, рівноправних та чесних індивідів, які добровільно беруть на себе певні зобов'язання та обирають основні принципи справедливості, які насамперед стосуються свободи. У статті показано, що на засадах критичного осмислення ролзівської моделі свободи новітня політична філософія (в особах А. Гонета, О. Гьофе, М. Нуссбаум) прагне подолати традиційну дилему «негативної» та «позитивної» свободи і розробити її змістовний, реалістичний концепт. Йдеться про розширення «права свободи», про створення дієвої «справедливої свободи» (В. Керстінг, М. Нуссбаум, Ф. Петтіт), заснова-

ної на розумінні свободи як формуванні спектра можливостей для розвитку людини та її гідного буття. Саме виходу за межі переважно індивідуалістично-процедурного тлумачення свободи Ролзом і можуть слугувати спроби доповнити його принцип рівної свободи змістовною ідеєю про соціально-економічні і морально-етичні її засади. Уважне ставлення до роздумів Дж. Ролза дає можливість зробити висновок, що обстоювані ним права та свободи є наслідком взаємного визнання. Відповіді потребує лише питання про умови можливості справедливого обмеження свободи, а також справедливого виходу за межі вічної дилеми щастя та свободи. Адже межі свободи, а також її ціна, означені її соціальною природою, що втілюється в необхідності розширеного тлумачення інституцій, постійного узгодження нормативно-інституційних, правових вимірів свободи з реальним прагненням людей до свободи і справедливості.

Ключові слова: Джон Ролз, свобода, справедливість, теорія справедливості, межі справедливості, політична філософія, справедлива свобода.

Теорія справедливості Джона Ролза постійно, а особливо в рік його столітнього ювілею, є предметом міжнародних наукових дискусій та численних спецкурсів із сучасної політичної філософії. В Україні також є дослідники праць Ролза, серед яких відзначимо, насамперед, Т. Гардашук, Д. Гергуна, Р. Зимовця, Д. Кирихіна, Д. Усова, Д. Шевчука, які не повторюють сумнівні тези про практичну неспроможність Ролзової теорії справедливості, а реконструюють та розвивають у вітчизняному соціальному та політичному просторі її основні складові. Проте на окреме дослідження може претендувати й філософія свободи Дж. Ролза, якій належить особливе місце в його політичній філософії. Основна ж проблема сучасної політичної філософії, як її формулює сам Ролз, – це дослідження найкращого способу реалізації цінностей свободи та рівності в «базовій структурі суспільства».

Думати разом з Джоном Ролзом не лише про справедливість, а й про свободу є досить плідною філософською стратегією. Саме таке бачення місця у сучасній політичній філософії Дж. Ролза, а саме – як одного з найвпливовіших мислителів не лише минулого століття, обстоє у своїй останній праці О. Гьофе [3]. Під впливом філософії

свободи та справедливості Дж. Ролза була написана і книга Ф. Петтіта «Справедлива свобода. Моральний компас сучасного світу» [7]. Визначаючи свободу в якості морального компасу для сучасного складного світу, Ф. Петтіт виокремлює особисту та політичну свободу. Щодо першої, то по-справжньому вільна людина мусить мати здатність та можливість ухвалювати важливі рішення без необхідності шукати дозволу іншого. Петтіт, слідом за Ролзом, говорить про розширення прав та можливостей, а також наполягає на тому, що «саме свобода (в контексті соціальної справедливості) є необхідним, засадничим благом: їй притаманна функція регулятивного ідеалу та масштабу критики несправедливості, спрямованих проти неї протестів» [7, с. 18]. А наявні життєві ресурси дають нам можливість не зважати на будь-яке несхвалення нашої поведінки. Важливим для реконструкції філософії свободи Ролза постає його розуміння ролі, завдань політичної філософії, з якого розпочинається праця «Справедливість як чесність, Новий проект» [8]. Ці завдання є, насамперед, практичними та стосуються пошуку раціонального і практично-спрямованого балансу між свободою та рівністю. Йдеться про виокремлення засад суспільної згоди з метою уникнення соціальних конфліктів [8, с. 19], а також про допомогу громадянам в орієнтації в оточуючому їх соціальному світі, розумінні його природи та історії. Третє завдання політичної філософії, як і філософії загалом (що сягає ще гегелівських «Основ філософії права»), – це «примирення, заспокоєння (вкоріненого в демонстрації того, як розвивалися суспільні інституції та досягли своєї нинішньої, раціональної форми) нашого розчарування та люті проти нашого суспільства та його історії» [8, с. 22]. У межах цього третього свого завдання, продовжує Ролз, політична філософія мусить говорити, зрештою, про зовнішні межі свободи, а також виконувати своє четверте завдання. Воно є синтезом трьох попередніх і полягає в дослідженні «меж політично-практичних можливостей суспільства» [8, с. 23], проте без надмірних обіцянь, щоб не перетворитися з «реалістичної утопії» на просту утопію. Саме проблема свободи стала, на думку автора найпопулярнішого в Німеччині не лише для фахівців, а й для широкого загалу вступу до теорії справедливості, рівності та свободи Дж. Ролза, В. Керстінга [5] осердям формування трьох основних,

тісно пов'язаних з іменем Ролза, напрямів сучасної політичної філософії: радикального лібералізму, комунітаризму та «егалітарного лібералізму» [5, с. 9]. І якщо два перших з названих Керстінгом варіантів спрямовані на критику теорії Ролза (особливо це стосується комунітаристів, які переважно завдяки Ролзу і набули своєї теоретичної ваги та значущості), то в межах «егалітарного лібералізму», репрезентованого іменами Р. Дворкіна, Т. Нагеля, А. Сена, теорія свободи Ролза демонструє можливості свого подальшого розвитку.

Важливою для розуміння образу свободи у творчості Ролза є його праця «Справедливість як чесність. Новий проєкт» [8]. Сказане стосується насамперед параграфів «Ідея вільних і рівних особистостей» та «Пріоритет основних свобод», які стали важливим втіленням його позитивної політичної антропології, де суспільство тлумачиться як «чесна система співпраці вільних та рівних особистостей» [8, с. 38]. Проте варто розпочати реконструкцію Ролзового концепту свободи з його «Теорії справедливості», якій цього року виповнюється 50 років. Сам Ролз вважає засадою свого образу свободи тезу про те, що добробут людей неможливий без співпраці, а розподіл «переваг має бути такий, щоб викликати у всіх, хто бере в цьому участь, включно і з тими, хто перебуває в гіршому становищі, готовність до співпраці» [2, с. 41]. Йдеться про вільних, рівноправних та чесних індивідів, які добровільно беруть на себе певні зобов'язання та обирають два основні принципи справедливості. Саме перший з них і стосується свободи: «кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших. Другий принцип: соціальні й економічні нерівності слід залагоджувати таким чином, щоб а) можна було розсудково сподіватися на їхню корисність для кожного й б) вони пов'язувалися з відкритими для всіх посадами й постами» [2, с. 102]. Це принципи структурування справедливого суспільства, яке забезпечує основні рівні свободи. «Важливими з них є політична свобода (право голосувати й обіймати державну посаду) та свобода слова й зібрань; вольності совісті й думки; свобода особи, куди входять: свобода від психологічного гніту, фізичного нападу та виключення із суспільства (цілість особи); право тримати особисту власність і свобода від свавільного арешту й конфіскації майна, як те визначено концептом верховенства права. Ці свободи мають бути

рівними згідно з першим принципом» [2, с. 103]. Ролз вважає свободою важливою соціальною цінністю, коли стверджує, що основні соціальні цінності, такі як свобода й можливості, прибуток і багатство, «а також соціальні основи самоповаги, – мають розділитися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи й усіх цих цінностей не є всім на користь» [2, с. 104].

То ж спробуємо виокремити основні складові концепту свободи Дж. Ролза, в якому він прагне вийти за межі дилеми негативної й позитивної свободи, стверджуючи, що основні свободи, «свободи думки, совісті, особи, громадянські свободи не годиться приносити в жертву свободі політичній – свободі рівноправної участі у політичних справах» [2, с. 284]. Для розв'язання цього важливого питання політичної філософії потрібно, на думку Ролза, не так визначення поняття свободи, як розлога теорія права і справедливості. Проте визначення свободи можливе в трьох основних аспектах, які часто-густо набувають контекстуального сенсу і стосуються свободи від низки примусових обмежень у діапазоні «від визначених законом обов'язків та заборон до примусових впливів, породжуваних громадською думкою й соціальним тиском. Переважно я розглядатиму свободу у зв'язку з конституційними й правовими обмеженнями. У цих випадках свобода є певною структурою інституцій, певною системою громадських правил, що визначають права та обов'язки» [2, с. 285]. Уже важливий для багатьох громадян приклад релігійної свободи має бути заснований, на думку Ролза, не так на дозволі практикувати свій особистий вибір, як на правовому обов'язку інших особистостей не ставати на перешкоді таких дій. До цього досить важливого міркування Ролз додає кілька пояснень: по-перше, «основні свободи треба схоплювати як одне ціле, як єдину систему» [2, с. 285]. А по-друге, точне визначення основних свобод слугує для того, щоб надати «ясність стосовно того, чи інституція або закон справді обмежує котрусь основну свободу чи просто її регулює» [2, с. 285]. І на сьогодні сказане Ролзом понад 50 років тому набуло практичного виміру та гострої актуальності у законі президента Франції Макрона щодо мусульманської спільноти його країни. Останні змушені будуть визнати цінності демократичного суспільства, або ж покинути Францію. Це обмеження свободи стане запору-

кою збереження життя та спокою немусульманських спільнот та громадян. І йдеться вже не про правила регулювання дискусій, як говорить далі Ролз, а про способи подальшого співіснування людей з різними уявленнями про цінність людського життя, про взаємини людини і Бога. Проте варто погодитися з Ролзом у наступному аспекті проблеми свободи: визначаючи щонайкращу сукупну систему свободи суспільство (в особі його правлячих еліт) мусить розрізняти регулювання та обмеження й «урівноважувати одну основну свободу з котроюсь іншою, наприклад, свободу слова – з правом на справедливий суд» [2, с. 286].

Важливими вважаємо і висловлені Ролзом сумніви щодо першого принципу справедливості, який стосується того, як вже було визначено вище, що «кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших» [2, с. 102]. Іншими словами, йдеться про так бажану для всіх «свободу рівного громадянства», яку ще варто уточнити. Адже за умов реалістичнішого підходу, коли виходити з припущення, що в найліпшому випадку будь-яку свободу можна зміряти за її власним масштабом, тоді всі чи кілька свобод можна розширювати чи звужувати залежно від їх взаємовпливу. І будь-яка основна свобода, про яку йдеться в першому принципі теорії справедливості, «може бути обмежена тільки заради самої свободи» [2, с. 287]. Звісно, цю переважно формально-раціональну схему функціонування свободи в демократичному суспільстві може адекватно оцінити та практикувати лише розважливий громадянин, з притаманним йому чуттям справедливості.

Важливим положенням «концепту свободи» Дж. Ролза стала його спроба осмислити межі свободи, а також взаємини свободи та рівності. Ролз не вважає примусовими обмеженнями свободи «нездатність скористатися своїми правами й можливостями внаслідок бідності й невігластва» [2, с. 287]. Як же, на думку Ролза, розрізнити свободу та її цінність? По-перше, «свободу репрезентує вивершена система свобод рівного громадянства, тоді як вартість свободи для осіб та груп ґрунтується на їхній здатності домагатися своїх цілей у рамках структури, що її визначає система. Свобода як рівна для всіх вольність є однією й тією самою для кожного; питання відшкодувань за меншу, ніж рівна, свободу не виникає» [2, с. 287].

Але вартість свободи не є однаковою для кожного. Адже очевидно, що більша влада та достаток відкривають більші можливості для здійснення власного «проекту життя». Проте, на думку Ролза, який постійно захищає концепт максимізації мінімуму і справедливої свободи, «менша вартість свободи компенсується, оскільки спроможність не таких ошасливлених членів суспільства досягати своїх цілей була б навіть іще меншою, коли б вони не приймали існуючих нерівностей щоразу, як тільки задовольняється принцип різниці. Але відшкодування за меншу вартість свободи не слід плутати із здійсненням нерівної свободи. Зібравши два принципи до купи, треба зладнати основну структуру так, щоб максимізувати ту вартість для найменш привілейованих у цілій схемі поділюваної всіма рівної свободи. Цим визначається мета соціальної справедливості» [2, с. 288].

Ролз не менше за своїх опонентів розуміє абстрактність свого концепту свободи й окреслює необхідність звернутися до таких аспектів проблеми: розглянути «перший принцип справедливості у зв'язку зі свободами совісті й думки з політичною свободою й свободою особи як таких, що захищені правлінням закону» [2, с. 288]. Проте, розмірковуючи над визначенням пріоритету свободи, Ролз не лише зауважує, що «вищість свободи означає, що свобода може бути обмежена лише заради самої свободи» [2, с. 338], а й наголошує на значенні кантівського розуміння свободи для його концепту справедливості як чесності. «Кантова основна мета – поглибити й виправдати ідею Русо, що свобода є дією у злагоді з таким законом, якого ми даємо самі собі. А це веде не до моральності суворого повеління, а до етики взаємоповаги й почуття власної гідності» [2, с. 353]. Захоплення Ролза кантівським тлумаченням свободи не лише додає додаткових суперечностей його образу свободи як переважно основних інституційних свобод, а й уможливорює перспективи вдосконалення та розвитку цього образу.

Означені застосування дають нам нагоду прояснити значення рівних свобод і навести подальші підстави для першого принципу. До того ж кожен випадок ілюструє вживання критеріїв для обмежування й взаємного прилагоджування усіх свобод, чим пояснюється значення пріоритету свободи. Однак слід наголосити, що це витлу-

мачення основних свобод не пропонується в якості точного критерію, котрий визначає, коли нам виправдано обмеження свободи, хоч основної, хоч якоїсь іншої. Не існує способу уникнути певного покладання на наше чуття рівноваги й судження. І йдеться не просто про розширення та поглиблення тлумачення першого принципу справедливості, головною метою залишається формулювання такої концепції справедливості, «котра б, хоч би скільки вона могла покликатися на наші інтуїтивні спроможності, допомагала нам змусити наші зважені судження про справедливість злитися водно» [2, с. 289]. Тож варто звернутися, як формулює сам Ролз, до «виокремлювання певних фундаментальних структурних рис морального погляду людини» [2, с. 289].

Незважаючи на тривале та досить розлоге, критичне, хоча інколи і не зовсім коректне, переосмислення теорії справедливості Ролза, її основні принципи не лише визначають основні напрями тлумачення цієї проблеми у сучасній політичній філософії. Вони (через його, засновану на чесності, політичну антропологію та принцип рефлексивної рівноваги) надають можливість виходу за межі «трансцендентального інституціоналізму» Дж. Ролза. Проте це ще варто предметно продемонструвати. До того ж тема про взаємини свободи та справедливості потребує подальшого обговорення та детальнішого дослідження на засадах звернення не лише до «Теорії справедливості», а й до інших його праць. Навіть якщо виходити з того, що багато хто читав «Теорію справедливості» Ролза і є обізнаним з основними аспектами його теорії. Відомо, що Ролз стверджує, що основні принципи справедливості укладають вільні та розважливі особистості під «запоною незнання». Суть останньої полягає в тому, щоб, по-перше, «звести до нуля ефекти специфічних випадковостей, що штовхають людей на незгоди, спокушаючи їх експлуатувати соціальні й природні обставини собі на вигоду» [2, с. 197]. Для того, щоб зробити наступний крок у визначенні «запони незнання», Ролз наголошує на тому, що саме таке, спокусливе для критичного розгляду, припущення уможливило виоформлення концепції справедливості, спроможної «породжувати свою власну підтримку. Її принципи мали б бути такими, що, коли їх утілити в основній структурі суспільства, люди старатимуться набувати відповідного чуття справедливості й розвинути в собі бажання діяти у згоді з її засада-

ми» [2, с. 198]. По-друге, описуючи запону незнання як механізму виправлення небезпечної свавільності суспільного життя, Ролз не просто припускає, що «ніхто тут не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища чи соціального статусу; не знає тут жодна особа ні своєї частки в розподілі природних активів і здібностей, ні своїх розуму й сили тощо» [2, с. 197]. Проте на цьому Ролз не зупиняється, на що часто не зважають його критики, і робить наступне припущення, яке має вже й моральне навантаження й стосується вільного та розважливого індивіда, який не страждає від заздрості. Але як тут бути з такими почуттями, як сором та приниження? До цієї проблеми Ролз звертається після завершення свого концепту свободи. У першій частині теорії справедливості її «принципи виводяться з того, що заздрості не існує, тоді як у другій ми розважаємо, чи отримана концепція є придатною з огляду на обставини людського життя» [2, с. 206]. Ситуація, де відбувається вибір основних принципів справедливості, має назву «первісний стан». І в такий спосіб формується загальний принцип справедливості, в якому йдеться про те, що «всі суспільні цінності: свобода і можливість, прибуток і багатство, а також соціальні основи самоповаги, – мають розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи й усіх, цих цінностей не є усім на користь» [2, с. 104].

Особливої уваги, в межах осмислення саме негативної свободи, потребує концепт рівної свободи Дж. Ролза, який також апелює до рефлексивної, інтерсуб'єктивної свободи. Визначаючи у «Теорії справедливості» пріоритет свободи, Ролз наголошує: «наші свободи матимуть найтвердіші підвалини, коли їх виводити з таких принципів, що на них можуть пристати особи, котрі перебувають у справедливому становищі й поважають одне одного» [2, с. 337], а «вищість свободи означає, що свобода може бути обмежена лише заради самої свободи» [2, с. 338]. Проте уважне ставлення до роздумів Дж. Ролза дає можливість зробити висновок, що обстоювані ним права та свободи є наслідком взаємного визнання. Відповіді потребує лише питання про умови можливості справедливого обмеження свободи, а також справедливого виходу за межі старої дилеми щастя та свободи. Адже межі свободи означені соціальною природою людини, що втілюється в існування, співіснування низки розмаїтих

свобод. Окреслюючи, як зазначено вище, завдання політичної філософії, Ролз у роздумах про свободу відсилає нас [8, с. 23] до параграфа 26 «Теорії справедливості», де знов і знов прагне захистити такі важливі для всіх нас основні свободи і наражається на критику за абстрактність захисту рівної свободи для всіх. Щоб надати своїм роздумам сили переконливішого аргументу, особливо для відповіді на реальні соціальні проблеми, Ролз (завершуючи свою «Теорію справедливості») звертається до осмислення чільних підстав для пріоритету свободи. Проте й тут він виходить із припущення, яке потребувало і віднайшло свій подальший розвиток у працях А. Сена, М. Нуссбаум та Р. Форста, про те, «що коли особи у первісній позиції знають про можливість дієвого здійснення їхніх основних свобод, вони не підуть на меншу свободу заради більших економічних вигод» [2, с. 732]. Але тут замість крапки варто поставити знак питання.

Таким чином, навіть найкраща теорія, на що Ролз скромно не претендує, має свої межі. У теорії справедливості Ролза низка нагальних питань залишилася без відповіді. Саме в межах критичного осмислення теорії справедливості Дж. Ролза як теорії поєднання рівності та свободи, ми, завдяки Ролзу, маємо новий образ політичної та особистої свободи, який нам пропонують А. Гонет, М. Нуссбаум та Р. Форст. Йдеться насамперед про розвиток у їхніх дослідженнях принципів «рефлексивної рівноваги», «максимізації мінімуму» та створення придатних до життя концептів свободи. У методологічному сенсі, на думку М. Нуссбаум, учениці та послідовниці Ролза (яка прагне творчо окреслити межі його теорії насамперед у праці «Межі справедливості» [5]), йдеться про глибинну суперечність його теорії, в якій Ролз прагнув поєднати класичну теорію суспільної угоди та кантівську моральну філософію. Та «незважаючи на відданість Ролза моральній ідеї рівної поваги, його проект є частиною традиції суспільної угоди, яку він реконструював та інтерпретував» [5, с. 30], а його бачення свободи потребує, на думку Нуссбаум, розвитку та доповнення. Свою змістовно-навантажену модель свободи Нуссбаум розробляє, ототожнюючи вибір та свободу. А основне благо, яке суспільство має запропонувати людині, – це спектр можливостей чи субстанційних свобод, якими люди, при бажанні, можуть вільно скористатися або ж так само вільно знехтувати ними.

Таким чином, гідний людини політичний лад має забезпечити всіх громадян мінімальним рівнем десяти основних можливостей. Йдеться про повагу здатності людей до самовизначення, про мінімальні свободи як про певний «пори́г», переступивши який держава аж ніяк не може вважатися справедливою. Окреслюючи ці основні можливості чи свободи, а саме: життя, фізичне здоров'я, тілесна недоторканість (сюди належить вільне пересування та відсутність насильства), можливість вільно відчувати, уявляти та думати; право на емоційний розвиток та критичне мислення; право на вільну приналежність до «своєї» спільноти за умов відсутності різних видів дискримінації; мати гарантії свободи слова та зібрань, можливість дієвої участі у прийнятті політичних рішень, Нуссбаум говорить не про ідеальний суспільний лад, а про «мінімальну свободу та гідність, за межами яких жодна держава не може вважатися справедливою» [5, с. 103]. Незважаючи на своє прагнення детального викладу життєво-важливих людських свобод, Нуссбаум також знаходиться в межах так би мовити реалістичної утопії, бо так само, як і Дж.Ролз, вважає, що без рівних політичних свобод не існує ніякої можливості досягти бодай мінімальної справедливості. А сам Дж. Ролз слушно вважав свої праці та викладацьку діяльність практичним внеском у подолання теоретичної та реальної напруги між свободою і рівністю, поступової розбудови такого суспільного ладу, який убезпечував би всім громадянам щонайширше поле свободи, засноване на чутті справедливості замість заздрості. Якщо ж філософія свободи Дж. Ролза стосується насамперед інституцій, як він наполягає, розглядаючи її у другій частині «Теорії справедливості» під назвою «Інституції» [2, с. 276–360], то варто було б у її межах (разом з добре відомим в Україні В. Декомбом [1]) ширше подивитися на природу інституцій, вийти за межі вузького значення цього слова, витлумачити їх як «інституції сенсу», які й допоможуть індивіду діяти вільно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Декомб В. Інституція в широкому значенні. *Філософська думка*. 2020. № 6. С. 86–97.
2. Ролз Дж. Теорія справедливості. Київ : Основи, 2001. 822 с.

3. Höffe O. Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie. München, 2021. 192 S.
4. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin, 2013. 628 S.
5. Kersting W. John Rawls zur Einführung. München, 2001. 235 S.
6. Nussbaum M. Die Grenzen der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 2010. 598 S.
7. Pettit Ph. Gerechte Freiheit. Moralische Kompass für eine komplexe Welt. Berlin, 2015. 350 S.
8. Rawls J. Gerechtigkeit als Fairneß Ein Neuentwurf. Frankfurt am Main, 2003. 316 S.

REFERENCES

- Descombes, V. (2020). The institution in a wide meaning. *Philosophical thought*. Vol. 6, 86-97. [In Ukrainian].
- Rawls, J. (2001). Theory of Justice. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Höffe, O. (2021). Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie. München. [In German].
- Honneth, A. (2013). Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin. [In German].
- Kersting, W. (2001). John Rawls zur Einführung. München. [In German].
- Nussbaum, M. (2010). Die Grenzen der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main. [In German].
- Pettit, Ph. (2015). Gerechte Freiheit. Moralische Kompass für eine komplexe Welt. Berlin. [In German].
- Rawls, J. (2003). Gerechtigkeit als Fairneß Ein Neuentwurf. Frankfurt am Main. [In German].

Liudmyla Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: L.Sytnichenko@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

Rawl's philosophy of freedom: the methodological foundations, measures and perspectives

Abstract

The author analyzes the theory of freedom in the political philosophy of J. Rawls, implemented in his works "A Theory of Justice" and "Justice as Fairness", emphasizes the main types of relationship between freedom and justice proposed by Rawls in the context of the theory of justice based on the principles of freedom, minimum and reflective balance. A consistent, relevant for today reconstruction of J. Rawls's philosophy of freedom is based on his opinion that the study of the best way to realize the values of freedom and equality in the "basic structure of society" appears as the main subject of modern political philosophy. Rawls's "definition of the priority of freedom" refers to free, equal and honest individuals who voluntarily assume certain obligations and choose the basic principles of justice, which primarily concern freedom. The article demonstrates that the modern political philosophy (represented by A. Honneth, O. Hoffe, M. Nussbaum) search for overcoming the traditional dilemma of "negative" and "positive" freedom and develop its meaningful, realistic concept. It goes about expanding the "right to freedom", about creating an effective "just freedom" (W. Kersting, M. Nussbaum, F. Pettit), based on the understanding of freedom as the formation of a variety of opportunities for human development and its dignified existence. Exact Rawls's attempt to go beyond the predominantly individualistic-procedural interpretation of freedom may serve to supplement his principle of equal freedom with a meaningful idea of the socio-economic and moral-ethical principles of freedom. Attentive attitude to the ponder of J. Rawls allows us to conclude that his rights and freedoms are the result of mutual recognition. The only question of the conditions for the possibility of a fair restriction of freedom, as well as a fair way out of the eternal dilemma of happiness and freedom, requires the answer. After all, the limits of freedom, as well as its price are marked by its social nature, which is embodied in the need for expanded interpretation of institutions, constant harmonization of regulatory and institutional, legal dimensions of freedom with the real desire of people for freedom and justice.

Keywords: John Rawls, freedom, justice, theory of justice, limits of justice, political philosophy, just freedom.

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.05

Д. В. Усов,

доктор філософських наук, професор,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна
e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ФІЛОСОФІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕАЛІСТИЧНІЙ УТОПІЇ ДЖОНА РОЛЗА

У статті послідовно обґрунтовується думка про особливу методологічну та практичну актуальність філософії справедливості Джона Ролза до 50-ї річниці публікації його «Теорії справедливості» та 100-ліття з дня народження цього видатного філософа сучасності. Не лише «Теорія справедливості», а й такі важливі праці Дж. Ролза, як «Історія моральної філософії» та «Справедливість як чесність» спрямовані на пошуки шляхів побудови чесно́ї, гідної людини суспільства і постають перед нами в якості найвпливовіших текстів минулого століття з політичної філософії, філософії права та моралі. Мислити про «справедливість як чесність» разом із Ролзом є плідною філософською стратегією. Саме таке уявлення обстоюють не лише послідовники, а й критики теорії справедливості Ролза. Як наголошується у статті, розпочинаючи свої роздуми над питанням справедливості, Дж. Ролз зазначає, що справедливість як фундаментальна умова людського буття не припускає, щоб втрата свободи одними виправдовувалася великими благами інших. Це втілюється у прагненні його «реалістичної утопії справедливості» розробити механізми справедливого подолання суспільних конфліктів. А безумовна важливість запропонованої нами послідовної реконструкції взаємин справедливості та свободи в роздумах Дж. Ролза зумовлена ще й тим, що вони спричинили глибинний розвиток сучасної соціальної та політичної філософії, розширили її методологічний та понятійний обрій. Проте філософія справедливості Ролза (на чому наголошують та-

кі видатні філософи, як А. Гонет, М. Нуссбаум, Е. Тугендгат, Р. Форст) не вийшла за межі розподільного тлумачення справедливості і залишила поза увагою головне питання справедливості (та несправедливості) – питання влади.

Ключові слова: Джон Ролз, справедливість, свобода, принципи справедливості, справедливість як чесність, політична філософія.

Усе ще актуальне на сьогодні осмислення засадничих принципів та долі неметафізичної версії суспільної угоди та справедливості як чесності Джона Ролза зумовлене не лише століттям з дня його народження, а насамперед тим, що чеснота справедливості є засадничою умовою людського буття. Засновуючи свої роздуми над питанням справедливості Дж. Ролз наголошує, що «справедливість не допускає, щоб втрата свободи одними виправдовувалася великими благами інших», а тому «виключається такий підхід, при якому баланс втрат і надбань різних людей розглядається так, як якщо б вони були однією особистістю», а «отже, в справедливому суспільстві основні свободи вважаються за загальноприйняті, і права, гарантовані справедливістю, не є предметом політичного торгу або ж калькуляції соціальних інтересів» [5, с. 56]. Саме на цьому вимірі проблеми справедливості якнайповніше зацентровані дослідження провідних політичних філософів сучасності. Зокрема, Ф. Немо у передмові до «Етики і Безкінечності» Е. Левінаса наголошує, що «найперше питання, через яке буття розкривається і усталюється людське як «інакше, ніж буття» і як трансценденція у світ, і без якого, навпаки, жодне інше запитання є марнотою і звірюється вітром – це питання справедливості» [3, с. 11]. Важливою для осмислення політичної філософії Дж. Ролза постає й праця Поля Рікера «Справедливе», в якій мислитель не просто виокремлює проблему справедливості як протидію насильству, приниженню людської гідності, де «обурення при зіткненні з несправедливим є значно більшим порівняно з тим, що Дж. Ролз називав «добре зваженими переконаннями» [4, с. 9]. Проте головне, що мусив здолати Ролз, віднайти відповідь на критичні закиди опонентів і справа, і зліва. «Ті, що справа, звинувачують його в егалітаризмі. Зліва ж його звинувачують у легітимації нерів-

ності. Першій групі Ролз відповідає: в ситуації довільної нерівності перевагам тих, хто має найсприятливіші позиції, може загрозовувати спротив бідних, або просто брак кооперації з їхнього боку. Другій групі він заявляє: більш егалітарне рішення було б одноголосно відкинуте, оскільки через нього всі терпіли б втрати» [4, с. 83].

На пошуки шляхів побудови чесного, гідного людини суспільства спрямовані не лише «Теорія справедливості», а й такі системні праці Дж. Ролза, як «Історія моральної філософії» та «Справедливість як чесність». Ці твори постають перед нами в якості найвпливовіших текстів-дороговказів минулого століття з політичної філософії, філософії права та моралі, що спонукає мислити про справедливість разом з Ролзом і є плідною філософською стратегією. Саме у цьому річизі рухається О. Гюфе у своїй останній праці, присвяченій столітньому ювілею одного з найвпливовіших філософів і не лише минулого століття [3].

У межах реконструкції ролзівського дискурсу справедливості, втіленого в дилемі рівності та нерівності, свободи та рівноправності, доцільно звернулися до засад політичної філософії Дж. Ролза, насамперед до його версії контрактуалізму. Парадигмальні (що мають кілька вимірів) зрушення своєї теорії справедливості сам Ролз розпочинає з декларування прагнення розробити концепцію справедливості, що постане в якості розважливої та систематичної альтернативи утилітаризму, який тривалий час панував насамперед в англосаксонській філософії. Однією з причин суперечки з утилітаризмом постала викладена вже у передмові до «Теорії справедливості» зневага Ролза у спроможності останнього «забезпечити задовільне витлумачення основних прав і свобод громадян як вільних і рівноправних осіб, що є вимогою щонайпершої важливості для обґрунтування демократичних інститутів», тому «я використовував більш загальне і абстрактне уявлення ідеї суспільного договору за допомогою ідеї вихідного положення», в якій «переконливе пояснення основних прав і свобод та їх пріоритету було головною метою справедливості як чесності» та, ставлячи за мету «об'єднання цього пояснення з розумінням демократичної рівності, що веде до принципу чесної рівності можливостей і принципу відмінності» [5, с. 12]. Таким чином, утилітаристський принцип «більшого щастя для більшості» у Ролза заступає контрактуалістичний за своєю сутністю принцип «справед-

ливості як чесності», критичне осягнення якого, його еволюції та меж і є предметом даної статті.

Звертаючись до теорії справедливості Дж. Ролза як важливої засади сучасної політичної філософії насамперед зауважимо, що у вітчизняній філософії вже досить чітко виокремлюється низка проблем, які мусять набути подальшого розвитку і засновані вони на тезі про те, що «основною підвалиною суспільної угоди має бути принцип справедливості: коли люди розумні та максимально чесні, вони готові визнати та дотримуватися концепції справедливого суспільного устрою» [5, с. 101].

У самій ідеї суспільної угоди та її інтерпретації в теорії справедливості Дж. Ролза (частково дослідженої у працях Р. Зимовця, А. Єрмоленка, Д. Кирюхіна, Н. Кудрявцевої, Л. Ситніченко, Д. Шевчука) втілені особливості парадигмального повороту цього харизматичного концепту справедливості. Адже, як далекосяжно наголошує Ю. Габермас, суспільний договір «виникає з ідеї про те, що кожен претендент на вступ до нього мусить мати раціональний мотив, аби добровільно стати його членом і підпорядкуватися відповідним нормам і процедурам. Когнітивний зміст, завдяки якому порядок стає моральним чи справедливим, спирається, отже, на спільну згоду всіх окремих його членів» [1, с. 26].

Зразком філософського дискурсу для Ролза, що цілком логічно, замість Дж. Бентама, постав І. Кант, який, як відомо, вважав, що загибель справедливості означає втрату тієї основної цінності, яка тримала б людей на світі. Саме у зверненні до моральної філософії Канта і полягає важлива особливість контрактуалізму Дж. Ролза. Постулюючи роздуми І. Канта в якості основного алгоритму модерного контрактуалізму, Ролз надає перевагу його поняттю автономії (параграф 40 «Теорії справедливості»).

Не випадково Дж. Ролз подає власну теорію справедливості як сучасну версію теорії суспільної угоди, коли остання розвивається та узагальнюється, не зважаючи на якусь конкретну форму суспільства чи врядування. Саме про це, як про основну мету роздумів класика сучасної політичної та соціальної філософії, йдеться вже у вступі до «Теорії справедливості». Як наголошує Ролз, він намагався «узагальнити на піднести на вищий рівень абстракції традиційну

теорію суспільного договору, яку представляють Локк, Руссо і Кант» [5, с.19]. Філософ відзначає: «Сподіваюся, що саме в цей спосіб цю теорію можна так розвинути, аби вона перестала бути беззахисною перед найочевиднішими закидами, що часто здавалися фатальними для неї. До того ж ця теорія пропонує, як видається, альтернативний системний огляд справедливості» [5, с. 19].

Варто також зазначити, що саме завдяки «Теорії справедливості» (про що сам Ролз постійно говорить у вступі до праці та першій її частині), через обґрунтування контрактуалістичного характеру філософії справедливості, договірна теорія знову набуває плідного методологічного та практичного сенсу. В її межах не просто узгоджуються плюралістично налаштовані інтереси та цінності, послаблюються істотні суперечності. Йдеться про певну домовленість вільних, розважливих, спроможних на непокору, громадян, які мають належні політичні права та обов'язки, володіють можливостями справедливого отримання рівних основних (або хоча б мінімальних) гідних можливостей для життя та розвитку, участі в суспільному житті. «Ідея полягає не просто в сприянні тим, хто опиняється в програвшій через нещасливий випадок чи лихо, а в наданні усім громадянам змоги налагоджувати свої власні справи й брати участь у соціальній співпраці на основі взаємоповаги за відповідно рівних умов» [5, с. 16].

Наголошуючи на тому, що усвідомити його «Теорію справедливості» досить складно, Ролз дивує і приваблює чіткістю та послідовністю викладу основних понять та принципів ідеї контрактуалізму. Розпочинаючи з розділу про «справедливість як чесність», Ролз акцентує увагу не лише на неможливості втрати свободи заради тих чи інших благ, але й на тій обставині, що «несправедливість буває стерпною лише тоді, коли необхідно уникнути ще більшої несправедливості» [5, с. 27].

Уже на початку першого розділу розкривається значущість ідеї суспільної угоди для залагодження соціальних конфліктів, коли кожен (якщо подивитися на людей критично) прагне для себе більшої частки з громадського пирога суспільних благ. Через це й виникає завдання – віднайти певні принципи, які б уможливили «вибрати найкраще з поміж численних можливих соціальних домовленостей, які визначають цей розподіл переваг, і щоб підписати угоду про на-

лежні дистрибутивні частки» [5, с. 28]. Особливість означених принципів полягає в тому, що вони постають засадами соціальної справедливості, визначаючи розподіл не лише благ, а й обов'язків, за висловом Ролза: «тягарів соціальної співпраці».

Для того, щоб віднайти бажані принципи, варто, на думку Ролза, зробити кілька припущень, які й висвітлять сутність його контрактуалізму. По-перше, припустити, що «кожен діє справедливо й робить все від нього залежне для підтримання справедливих інституцій» [5, с. 33], а потім перейти до розгляду строгої та вибіркової згоди. А, по-друге, уявити, що люди саме гуртом обирають справедливі принципи: так само, як кожна розважлива людина визначає наміри свого життя та діяльності, так і будь-яка раціональна спільнота мусить у гіпотетичній ситуації рівної свободи визначати для себе те, що є справедливим, а що – ні. Звідси випливає значення та сенс «первісної позиції рівності», яка, як стверджує Ролз, відповідає природному станові у традиційній теорії суспільної угоди. Такий підхід має свою важливу особливість – він найповніше розкриває сутність визначення «справедливості як чесності».

Таким чином, звернення Ролза до концепту суспільної угоди є не випадковим, оскільки критерієм справедливості є ті публічні засади, на яких громадяни можуть обґрунтувати їх спільні інституції. Розумні індивіди, на думку Ролза, прагнуть віднайти розважливий баланс між загальним благом та власним інтересом, бо їх метою є суспільство, в якому вони могли б співпрацювати з іншими на добровільно взаємовизнаних засадах свободи і рівності. Взаємність «працює» тоді, коли кожен отримує переваги від співпраці, а розум та соціальна взаємодія виявляються прямо пов'язаними між собою. Для Ролза нерозумність (на що ніяк не хочуть звертати увагу критики ролзівського тлумачення особистості) полягає у порушенні принципу взаємності. Нерозумними є насамперед люди, які начебто хочуть спілкуватися та взаємодіяти з іншими людьми, проте не дуже то збираються дотримуватися загальних принципів та домовленостей щодо чесних умов взаємної співпраці. Та чи не реалістичним (на відміну від захопленого тлумачення комунітаристами індивідів як винятково альтруїстичних учасників спільноти) є погляд Ролза на

людей як суб'єктів, спроможних порушити нетривкі умови співпраці, тільки-но це буде їм вигідно.

Ролз постійно, за допомогою «сократичного методу» рефлексивної рівноваги, маневрує між теоретично обґрунтованими принципами та повсякденними моральними судженнями і в такий спосіб прагне хоч трохи подолати прірву, розрив між теоретичними конструктами справедливості та реальним життям. Таке обґрунтування справедливості не може спиратись на самоочевидності, а передбачає певну конструктивну процедуру, яка мусить узгодити «буденні» та «розумні» (моральні) судження. Ролз і називає такий метод «сократичним»: обґрунтованими принципами справедливості є ті принципи, що є прийнятними для вільних та рівних індивідів у вихідній ситуації, лише тоді, коли умови їх обґрунтування (свобода, рівність та взаємність) є проясненими та викладеними у рівновазі між принципами та «нашими» повсякденними моральними судженнями. Акцентуючи на тому, що в гіпотетичній «первісній» позиції відбувається раціоналізація принципів справедливості, створення таких принципів, які б співпадали із нашими повсякденними судженнями, Ролз ставить важливе запитання: «Чому, коли до тієї угоди, до тієї спілки ніхто й ніколи не входить, ми повинні хоч скількись цікавитися її принципами, моральними, чи ще якими? Відповідь буде та, що умови, втілені в описові первісної позиції, є такими, які ми приймаємо в дійсності. А коли не приймаємо, то нас, либонь, можна умовити чинити так – умовити через філософську рефлексію. Кожен аспект ситуації суспільного договору можна підтвердити відповідними підставами. Тож ми зробимо так, що зберемо до купи, в одну концепцію, багато умов, якими обставлено принципи, що ми їх готові, належно поміркувавши, визнати за розсудкові» [5, с. 50–51]. І це міркування Дж. Ролза свідчить, як ми вже відзначали, що він не випадково є класичним представником сучасного філософського дискурсу суспільної угоди, бо його головне завдання – створити теорію справедливості на засадах трансформованої теорії суспільної угоди.

Для досягнення цієї мети «не варто уявляти первісний договір як такий, що входить до котрогось конкретного суспільства чи запроваджує котрусь конкретну форму урядування. Радше провідна ідея тут та, що принципи справедливості для основної структури

суспільства є предметом первісної угоди. Це ті принципи, що вільні й розумові особи, зацікавлені в плеканні своїх власних інтересів, приймають їх у такій собі початковій позиції рівності як такі, що визначають фундаментальні умови їхнього осоціалення. Ці принципи мають регулювати всі подальші домовленості; вони точно визначають ті типи соціальної співпраці, в які можна буде заходити, й ті форми урядування, що їх можна буде запроваджувати. Ось цей спосіб розглядання принципів справедливості я й називатиму справедливістю як чесністю» [5, с. 36–37].

Таким чином, йдеться поки не про реальну угоду, а про те, що нам варто спочатку уявити, що люди, які спільно діють, вибирають також і ті основні принципи, які визначають їх права та обов'язки (що дивним чином не помітили критики його теорії), а також способи розподілу суспільних благ. І стосується сказане не лише окремої людини, а й громади, спілки людей, які разом, розважливо та чесно вирішують, що є справедливим чи несправедливим. Більше того, у такому тлумаченні справедливості, як чесності, Ролзова первісна позиція рівності відповідає природному станові у традиційній теорії суспільної угоди. Ця первісна позиція не є реальним історичним станом справ. Це власне гіпотетична ситуація, якій властиві такі риси: «ніхто не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища чи соціального статусу; ніхто не відає ні своєї частки в розподілі природних багатств, ні своїх здібностей, розуму, сили тощо. Я припущу навіть, що сторони не знають і своїх концепцій блага чи особливих своїх психологічних схильностей. Принципи справедливості вибираються за такою собі запоною незнання. Чим забезпечується те, що ніхто не знає ні своїх переваг, ні недоліків у вибиранні принципів із допомогою результату природного шансу чи випадковості соціальних обставин. Оскільки всі перебувають у подібному становищі й ніхто не здатен придумувати принципи на користь своєї конкретної ситуації, принципи справедливості стають наслідком чесної угоди чи домовленості» [5, с. 38].

Що ж власне є головним у тлумаченні Ролзом справедливості як чесності – принципи справедливості (які можна вважати масштабом для критики та реформи суспільних інституцій), погоджені та взаємообґрунтовані в початковій чесній ситуації. А громадяни сус-

пільства, яке відповідає принципам справедливості як чесності, є автономними, а визнані ними зобов'язання – добровільними. Ще раз наголосимо на важливому принципі політичної антропології Ролза: сторони суспільної угоди не є егоїстами, проте вони мусять припускати, що навіть їхні духовні інтереси можуть наштовхнутися на опір інших людей з протилежними інтересами.

Наступний крок Ролза – це визначення принципів справедливості, що будуть вибрані у первісній позиції, адже кожен з нас бажає захистити свої інтереси, свою спроможність просувати власну концепцію блага без втрат та розчарувань. Тому, на нашу думку, принцип корисності є несумісним з концепцією соціальної співпраці рівних та розумних людей. Проте Ролз переконливо доводить, що особи в окресленій вище початковій ситуації виберуть собі два головні принципи: перший з них вимагає рівності в оцінці основних прав та обов'язків, тоді як другий вважає, що соціальні й економічні нерівності, наприклад, нерівності багатства й авторитету, є справедливими лише тоді, коли наслідком їх постають компенсації для найменш привілейованих членів суспільства.

Отже, теорію справедливості Дж. Ролза можна коротко охарактеризувати як спробу поєднання принципів свободи та рівності за допомогою процедури, яку можна було б назвати «максимізацією мінімуму». А два сформульованих Ролзом основні «базові принципи справедливості» є осердям його контрактуалістичної «справедливості як чесності».

Не деталізуючи проблему вибору принципів, з'ясуємо чому, на думку Ролза, справедливість як чесність є прикладом теорії суспільної угоди. Адже «зміст релевантної угоди не слід відносити до котрогось даного суспільства чи прив'язувати до котроїсь даної форми урядування: він тільки має прийняти певні моральні принципи. До того ж заходи, на які я тут посиляюся, є суто гіпотетичними: всякий контрактаріанський погляд стверджує, що в добре визначеній початковій ситуації будуть прийняті певні принципи» [5, с. 44].

Звернемо також увагу на визначення Ролзом заслуги контрактуалістичного підходу, яка полягає в тому, що саме в цей спосіб можна пояснити й виправдати концепції справедливості. Теорію справедливості можна тлумачити як частину теорії розважливого вибору. А саме поняття «угода» натякає на розмаїття суперечливих пре-

тензій на переваги, що здобуваються у соціальній співпраці; цю множинність, а також на те, що належний розподіл переваг має здійснюватися відповідно до принципів, прийнятних для всіх сторін.

Важливим пріоритетом поняття «угода» є гласність принципів справедливості. За висловом самого Ролза, «якщо ці принципи стали наслідком певної угоди, то громадяни володіють знанням про принципи, якими керуються інші. Наголошування на громадській природі політичних принципів характерне для «суспільно-договірних» теорій. Зрештою ж існує довга традиція вчення про суспільний договір. Вираження зв'язку з цією лінією філософської думки допомагає визначати ідеї й узгоджується з природним благочестям» [5, с. 44]. Наступна важлива та актуальна сьогоденні теза Ролза: справедливість як чесність не є довершеною та завершеною теорією суспільної угоди, яку можна розширювати далі, до перетворення на засновок тлумачення не лише справедливості, а й інших чеснот. Проте, як критично зауважує Ролз, ця теорія не є універсальним методологічним принципом та онтологічним підходом.

Завдяки теорії справедливості Ролза (який, спираючись на кантівську версію суспільної угоди, виходить з того, що необхідно поважати кожного конкретного індивіда, а моральні принципи мусять бути виправданими щодо нього, тобто вимога дотримання чесноі та неупередженої угоди зумовлена зовнішніми щодо неї причинами) сучасний філософський та політичний дискурс усвідомлює та розвиває далі думку про те, що заснована на принципах свободи та рівності ідея суспільної угоди є втіленням основних демократичних цінностей, демократичних способів регулювання взаємин громадян та влади. Створена ж Ролзом система принципів соціальної справедливості має свою (аналітично спрямовану) теорію раціональності, що набула подальшого осмислення та застосування в його «Політичному лібералізмі». Як наголошує О. Гюфе у своїх роздумах про «неметафізичний лібералізм Ролза», прагнення останнього – якщо не відмовитися, то оминати метафізичний спосіб мислення та «уникнути закидів в етноцентризмі, котрі виникають на адресу того, хто намагається надати універсалістського статусу розумінню права та держави у своїй культурі, витлумачуючи їх, хоча і непрямо, в якості

зразка для інших культур» [6, с. 117] втілюється в розвитку ідеї справедливості.

І в «Теорії справедливості», і у своїй останній праці «Справедливість як чесність. Новий проект» [7] Ролз наголошує на тому, що справедливість як чесність мусить ґрунтуватися на притаманному всім чуттю справедливості. І теоретичні конструкції мусять коригуватися судженнями про справедливість доти, доки суперечність між ними не зникне. У цьому інтелектуальному річизі доцільно сподіватися на те, що основні ідеї та принципи справедливості можуть бути виоформлені у концепцію політичної справедливості, яка відповідала б найбільш усталеним переконанням. Завдяки Ролзу увага новітньої філософії концентрується на істотній зміні ролі особистості в тлумаченні проблем свободи та справедливості. Йдеться як про необхідність компромісів та врахування індивідуальних життєвих планів, так і про проблему легітимності влади та необхідних для її функціонування чуття справедливості та довіри. Ці роздуми Дж. Ролза про справедливість дають можливість поставити під сумнів деякі спрощені тлумачення його ідей та виокремити плідні критичні зауваження. До останніх належать праці А. Гонета, М. Нуссбаум, Е. Тугендгата та Р. Форста. Йдеться, насамперед, про межі розподільного тлумачення справедливості. Адже Джон Ролз, незважаючи на його спроби вийти за межі абстрактного універсалізму, залишає поза увагою головне питання справедливості, а саме – питання влади. А також виявляється неспроможним вирішити низку конкретних проблем, пов'язаних з порушенням гідності не лише немічних, а й здорових людей.

Проте теорію справедливості Ролза спіткала щаслива доля: жодна праця з проблем справедливості неможлива без звернення, хай навіть критичного, до цієї теорії. У критичному ж осмисленні філософії справедливості Ролза варто, на нашу думку, виокремити щонайменше три спрямування. Крім названого вище прагнення Франкфуртської школи звернутися до проблеми влади як осердя проблеми справедливості, йдеться про спроби критики поглядів Ролза з позицій комунітаризму. Найприкметнішою у цьому сенсі є відома праця М. Сендела «Справедливість. Як діяти правильно?» [8]. Але викладені в ній дотепні приклади із сучасного (переважно американського) життя, а також ідея про те, що для досягнення справе-

дливого суспільства необхідні «колективні роздуми про сенс гарного життя та створення суспільної культури, сприятливої неминучим суперечностям» [8, с. 261], так і не змогли зруйнувати цілісне, позбавлене суб'єктивності, бачення справедливості Ролзом. Зрештою, це визнає і сам Сендел, завершуючи 6-й розділ книги під назвою «Джон Ролз. Аргументи на користь рівності» такими словами: «Неважливо, чи досягне зрештою теорія справедливості Ролза перемоги чи зазнає занепаду, проте вона є найпереконливішим доказом на користь суспільства більшої рівності серед тих, які колись пропонувала американська політична філософія» [8, с. 166]. Осмислення сутності та меж теорії справедливості Ролза неможливо уявити без роздумів Е. Тугендгата (особливо його «Лекцій з етики» [9]), який, критикуючи Ролза, вважає, що справедливий суспільний лад не може розбудовуватися лише на підставі внеску його громадян у контракт. Адже запропонований Ролзом гіпотетичний природний стан і заснований на ньому контракт є невдалим тому, що він стосується лише спроможних убезпечити себе дорослих та здорових людей. І насамкінець, ми мусимо тлумачити висхідну ситуацію як ситуацію необхідності виходу навіть за межі «позитивної свободи» та створення для кожного індивіда (і лише тоді суспільство може називатися справедливим) по-справжньому вільного простору для життя та розвитку» [9, с. 375]. Е. Тугендгат вважає моральні уявлення «джерелом» інституційної соціальної справедливості, і зрештою робить висновок, якого дотримується у своїй «реалістичній утопії» справедливості і Дж. Ролз, а саме: лише взаємна повага та довіра можуть заступити шлях атомарно-егоїстичній поведінці людей і заснувати такі чесноти, як солідарність та справедливість.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії. Львів : Астролябія, 2006. 416 с.
2. Гьофе О. Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. Київ : Альтерпрес, 2003. 264 с.
3. Левінас Е. Етика і Безкінечність: діалоги з Філіппом Немо. Київ : Port-Royal, 2001. 140 с.
4. Рікер П. Право і справедливість. Київ : Дух і літера, 2002. 216 с.

-
5. Ролз Дж. Теорія справедливості. Київ : Основи, 2001. 822 с.
 6. Höffe O. Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie. München, 2021. 192 s.
 7. Rawls J. Gerechtigkeit als Fairneß Ein Neuentwurf. Frankfurt am Main, 2003. 316 s.
 8. Sandel M. Justice. What's the right thing to do? New York, 2010. 308 p.
 9. Tugendhat E. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main., 1993. 400 s.

REFERENCES

- Habermas, J. (2006). Involvement of another: studies in political theory. Lviv: Astrolabya. [In Ukrainian].
- Höffe, O. (2003). Mind and Law: Components of Intercultural Legal Discourse. Kyiv. [In Ukrainian].
- Levinas, E. (2001). Ethics and Infinity: Dialogues with Philip Nemo. Kyiv. [In Ukrainian].
- Ricœur, P. (2002). Law and justice. Kyiv: Dukh i litera. [In Ukrainian].
- Rawls, J. (2001). Theory of Justice. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Höffe, O. (2021). Gerechtigkeit denken. John Rawls' epochales Werk der politischen Philosophie. München: C. H. Beck. [In German].
- Rawls, J. (2003). Gerechtigkeit als Fairneß Ein Neuentwurf. Frankfurt am Main. [In German].
- Sandel, M. (2010). Justice. What's the right thing to do? New York.
- Tugendhat, E. (1993). Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main. [In German].

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail: dimausov@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

The philosophy of justice in the realistic utopia of John Rawls

Abstract

The article consistently substantiates the idea of the special methodological and practical relevance of the philosophy of justice by J. Rawls devoted to the 50th anniversary of the publication of his "Theory of Justice" and the 100th anniversary of the birth of this outstanding modern philosopher. Not only "Theory of Justice", but also such important works of J. Rawls as "Lectures on the History of Moral Philosophy" and "Justice as Fairness: A Restatement" are aimed at searching out the ways of building an honest, dignified society and appearing in front of us as the most influential texts of the last century on political philosophy, philosophy of law and morality. To think about "justice as fairness" with Rawls is a constructive philosophical strategy. This very idea is advocated not only by followers but also by critics of Rawls's theory of justice. As the article emphasizes, beginning the ponders on the question of justice, J. Rawls notes that justice, as a fundamental condition of human existence, does not allow the loss of freedom by some to be justified by the great benefits of others. What was embodied in the desire of his "realistic utopia of justice" is to work out the mechanisms for the fair overcoming of social conflicts. And the unconditional importance of suggested by us consistent reconstruction of the relationship between justice and freedom in the thoughts of J. Rawls is also due to the fact that they led to the deep development of modern social and political philosophy, broadened its methodological and conceptual horizons. However, Rawls's philosophy of justice (as emphasized by such prominent philosophers as A. Honneth, M. Nussbaum, E. Tugendhat, R. Forst) did not go beyond the distributive interpretation of justice and ignored the main issue of justice (and injustice) is the issue of power.

Keywords: John Rawls, justice, freedom, principles of justice, justice as honesty, political philosophy.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-1:14:308

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.06

Л. О. Филипович,

*доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник*

*відділу (відділення) релігієзнавства Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України,*

м. Київ, Україна

e-mail: lfip56@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

В. В. Титаренко,

*доктор філософських наук, доцент,
старший науковий співробітник*

*відділу (відділення) релігієзнавства Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України,*

e-mail: vitatit@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1073-9792>

РЕЛІГІЯ ЯК ЦІННІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ЦІННОСТІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ І СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Стаття присвячена переосмисленню методологічних підходів у релігієзнавчому розумінні релігії як цінності. Критичне ставлення до попереднього досвіду інтерпретації релігійного феномена дає можливість сприймати релігію як рівнопокладену цінність з іншими типами самоусвідомлення людини. До цього спонукає сам статус релігії у сучасному світі, який змінюється під впливом глобалізації і секуляризації. Однією з тенденцій цих процесів є відхід від обмежень «сектанства» і «націоналізму» в релігії до розширення меж розуміння духовності як універсальної релігійної цінності.

сті. У статті визначається цінність релігії в її онтологічному статусі, в її екзистенційності, життєвості, вітальності, в епістемологічному навантаженні, праксеологічній запитуваності, есхатологічній перспективі та ієрархічній пріоритетності духовного начала, добра і гуманності. Виходячи з такого розуміння релігії, автори експлікують її у системі релігійних цінностей, що імплементуються у повсякденне життя послідовників певної релігії та взагалі всього суспільства. У статті наводяться матеріали соціологічних опитувань як на міжнародному і всеукраїнському рівнях, так і на локальному. Компаративний аналіз отриманих результатів дає можливість зробити висновок про універсалізацію релігійних цінностей, виокремити особливості молодіжного сприйняття релігії як цінності.

Ключові слова: універсалізація, релігія, релігійні цінності, соціологічні опитування, трансформація, глобалізаційні процеси.

Сучасні глобалізаційні процеси в контексті їх інтеграції, уніфікації та універсалізації інакше вписують релігію у соціальний дискурс. Швидкість соціокультурних змін з необхідністю потребують осмислення питання цінності релігії як особистого шляху до пізнання надприродного і релігійних цінностей, як активного соціального фактору суспільних перетворень, як деякого універсального надбання людства.

Позаяк поставлені питання актуалізовані самою реальністю, метою нашої статті стає з'ясування цінності релігії загалом і релігійних цінностей, зокрема, через обговорення можливостей їх універсалізації у сучасному глобалізованому світу, де усталеність поступається місцем динамічності, стереотипи витісняються і універсалізуються, а інформаційні кордони – стираються.

Найбільш загальною і видимою тенденцією тут постає відхід і відмова від «сектанства» й «націоналізму» в релігії, у чому проявляється прагнення «homo religious» розширити кордони свого розуміння духовності. Окреслюється переконання, що релігійні ідеали майбутнього повинні включати в себе те велике і значуще, що можна універсалізувати [13, с. 115–117]. Зокрема, відомий представник філософії ненасилля Махатма Ганді відзначав, що всі релігії більшою чи меншою мірою істинні, і є, по суті, різними шляхами, що

ведуть до однієї мети. Об'єктивність вимагає визнати, що така позиція властива представникам східної філософії і ґрунтованих на ній релігій, тоді як релігії умовно європейського регіону не схильні до «різноманітності шляхів» осягнення Божественної істини. Махатма Ганді підкреслював, що «на землі не може утвердитися... якась одна віра. Тому я й намагаюся знайти в усіх релігіях певне спільне начало і виховати в людях терпимість один до одного» [2, с. 7]. Отже, уникаючи логічної помилки «підміни предикату», підкреслимо, що тут не йдеться про абсолютну конвергенцію релігій і утвердження якоїсь її універсальної моделі, не йдеться також про створення певної надрелігії, а скоріше про те, що духовність як універсальна релігійна цінність має поставати відкритою системою з можливостями подальшого розвитку. Французький філософ Ж. М. Гюйо ще наприкінці XIX ст. висловив думку, яка не втрачає своєї актуальності й сьогодні. Апелюючи до іррелігійності, яка розглядається як «заперечення будь-якої догми, будь-якого традиційного й надприродного авторитету, будь-якого одкровення, чуда, міфу, церковного звичаю...», він не вважає її антирелігійністю, як може здатися на перший погляд. Навпаки, зазначає філософ, іррелігійність майбутнього здатна зберегти в релігійному почутті все, що було в ньому найцінніше, а саме: з одного боку, захоплення космосом і тими безкінечними силами, які в ньому розвиваються, а з іншого – пошук ідеалу не лише індивідуального, а й соціального і навіть космічного, який переважатиме існуючу реальність [3, с. 10]. Тобто йдеться про звільнення релігії від догматичності, а іррелігійність (релігійна аномія, релігійна незалежність, релігійний індивідуалізм) сприймається як найвища ступінь розвитку духовності.

Цікавими видаються, на нашу думку, реальні події і приклади, що підтверджують вище висловлене. Зокрема, наведемо приклад священика Англіканської Церкви, який, прийнявши індуїзм, не перестав вважати себе християнином і не вбачав у «розширенні своєї духовності» перешкоди для подальшого здійснення богослужінь у церкві. Преподобний Девід Харт, під іменем Ананда (після посвяти в Індії) щодня благословляв свою паству вогнем, пропонуючи його як підношення Нагу – змію-божеству. Девід Харт продовжував читати Гаятри і поклонятися Ганешу у храмі Тхіруванантхапурам (штат Керала). Повернення в Англію ознаменувалося для нього про-

довженням ліцензії на богослужіння у своїй єпархії. Позиціонуючи себе прихильником релігійного плюралізму, Харт опублікував книгу «Торгівля релігією: глобальна релігія в епоху швидкісних змін». Особливо важливим для себе в індуїзмі він вбачав його (індуїзму) терпимість, відкритість і визнання божественної природи Ісуса. Сам Харт займає пост секретаря Всесвітнього Конгресу Віри (World Congress of Faiths) – міжконфесійної організації, що виступає за релігійний плюралізм. Із позицій філософських релігія в такому контексті постає як культурний конструкт у дусі діалогу і пошуку. Убачаючи у цьому життєву необхідність для сучасної духовності, Д. Харт зазначає: «Ми живемо у світі релігійного плюралізму. Бог один, неважливо, де йому складають молитви» [11]. Але Англіканська Церква неоднозначна у своїй реакції на вчинок Харта. Суголосними видаються і позиції Свами Шивананда Сарасваті – індійського гуру і йоґина, за словами якого «всі релігії є одним ученням божественного життя... Основа чи основи всіх релігій одні й ті самі. Існуючі відмінності є відмінностями не-першого порядку. Конфліктуючі точки зору виникають із викривленого уявлення і потлумачення істин, зумовлені упередженнями, відсутністю чистоти серця й витонченості інтелекту» [15]. У таких прикладах виокремлюється вказівник наближення до якоїсь універсальної духовної концепції, що означав би вихід за межі корпусу священнослужителів, культових місць, ритуалів, книг тощо.

Про повернення до духовності як універсальної запоруки існування релігії йдеться у працях французького дослідника М. Малерба, який, зокрема, зазначає: «Можна вважати, що певна інтернаціоналізація культури фатально призводить до усереднення змістовного наповнення різних релігій. Відбудеться перехід від нинішньої ситуації, коли кожна культура пов'язана з тією або іншою формою релігії, до більшої свободи вибору, коли вибір кожного може здійснюватися на основі зіставлення пропонованих віровчень» [8, с. 484].

Однак, визначена тенденція про відхід від обмежень «сектанства» й «націоналізму» в релігії до розширення кордонів розуміння духовності як універсальної релігійної цінності відразу ж породжує і протилежну тенденцію. В умовах розширення і поглиблення глоба-

лізації світ стикається із взаємопроникненням елементів різних релігій, їх певною конвергенцією, а також з процесом спротиву універсалізації, уніфікації й різним релігійним і нерелігійним «запозиченням», який, своєю чергою, супроводжуватиметься зростанням фундаменталістських настроїв і консервативних рухів, про що зазначає у своїх дослідженнях відомий український релігієзнавець і громадський діяч В. Єленський [5, с. 314–339]. Водночас, взаємопроникнення релігійних традицій може посилювати й ізоляціоністсько-фундаменталістські хвилі, адже деякі релігії беззастережно відкидають саму можливість навіть елементів взаємопроникнення. Релігії, які характеризуються збігом окреслених етнічних, культурних і конфесійних меж, блокують саму можливість дифузійності сформованого ними етнокультурного простору, ідентичність якого не сприймає чужих впливів (наприклад, сінто чи іудаїзм).

Відомий іспанський та американський соціолог релігії Х. Казанова, стверджуючи, що релігія трансформуватиметься, бо їй доведеться відповідати на кризові виклики [7, с. 26–28], зауважує, що нові транснаціональні ідентичності, з'являючись, найімовірніше, знов-таки будуть пов'язані зі старими цивілізаціями і світовими релігіями. Бо нові релігії найчастіше намагаються набути вигляду простих реформ, повернення до суворості давніх настанов і заповідей, аби убезпечитися від дискредитації через невизнання принципу авторитету. Відтак, ідеї про релігійну єдність, про виникнення якоїсь єдиної «релігії майбутнього» зазнають справедливої критики. Прагнення до універсалізації такої релігійної цінності, як духовність, притаманне, на нашу думку, всім великим релігіям, але такі їх складові, як догматичний і міфічний, не спроможні навіть в еластичній формі символу узгоджуватися з тією універсальністю, до якої вони прагнуть.

Питання універсальності релігійних цінностей і релігії як цінності неодноразово поставали об'єктом рефлексій вітчизняної релігієзнавчої наукової спільноти. Зокрема, цьому була присвячена Міжнародна наукова конференція «Універсальні цінності релігій світу: історія і сучасність» (Київ, 24–25 жовтня 2019 р., Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України). Професіоналів, особливо релігієзнавців, які, вивчаючи релігію, не можуть ставитися до неї як нецінності, важко здивувати такою постановкою питання. Маючи ре-

лігію основним предметом свого дослідження, науковці вважають, що є сенс подумати, чому і навіщо релігія таки є цінністю? Чи ми визнаємо, що релігія є цінністю лише через наявність релігійних цінностей? Чим вирізняється розуміння релігії як цінності від визнання релігійних її цінностей?

За цією на перший погляд грою слів приховані різні методологічні засновки. Можна вбачати в релігії певні цінності, наприклад, здатність лікувати душі людей, але при цьому не визнавати релігію за цінність. Сучасна наука має нарешті здійснити цей методологічний поворот, звільнившись від негациї релігії, її заперечення, чим так сповнений філософський модерн, постмодерн, позитивізм, марксизм тощо. Конче потрібно перейти на новий виток усвідомлення релігії не як опозиції науці і філософії, а як інший тип мислення, який характеризується не лише ірраціональністю, а отже, як тривалий час стверджувалося, і не цілком науковий. Релігія – це інший тип ставлення до життя, до людей, інший, але не ворожий світському, альтернативний йому тип організації життя, не менш насиченого, цікавого, креативного, ніж нерелігійний, заснований на іншій моделі розуміння світу, відносин між людьми тощо. Тобто інакшість не ворожа, не ексклюзивна, не протиставна, не опозиційна, а така, що існує поруч. Треба усвідомити і прийняти цю інакшість релігії, релігійної свідомості, релігійних почуттів, релігійної поведінки, допустити у свою свідомість, у свій досвід реальність, можливість, гідність, рівність іншого, в даному разі релігійного.

Це не просто зробити навіть релігієзнавцям, чимало з яких досі не відмовилися від колишніх оцінок релігії, не змінили своє ставлення до неї. Складно уявити, що ще 30 років тому релігія як об'єкт дослідження була на маргінесах наукового інтересу, релігійні теми були непопулярні, природну зацікавленість релігією доводилося приховувати в одбоці словесні формули про критику релігійних поглядів або критичний аналіз релігійних постулатів. Обов'язковим був «смертельний» вирок релігії у будь-якому дослідженні, де релігія подавалась виключно як світогляд відсталих первісних племен, представників класу буржуазії, або ж несвідомого селянства чи неосвічених верств населення.

Звертаючись до такого авторитетного джерела, як «Філософський словник», де на той час достатньо науково писали про релігію, бачимо обмеженість і недосконалість тогочасного теоретизування щодо релігії, яка не поставала цінністю для його авторів [14, с. 574]. Як значилося у цьому виданні, релігія – це спотворене, фантастичне відображення дійсності. Релігія завжди є опіумом народу. Вона ідеологічно санкціонує поневолення трудящих (рабів, кріпаків, пролетарів), присипляє їхню революційну пильність, примиряє із соціальним гнобленням. Релігія – це пережиток минулого. Релігійний світогляд є хибним. Релігія постійно перебуває у кризі.

Такі оцінки релігії походили від пануючого на той час ворожого, в кращому випадку – нігілістичного підходу до релігії. Крім партійних настанов про світле майбутнє людства без «релігійного дурману» це продиктовано ще й самим статусом релігії як пригнобленої системи світогляду, світоставлення, життєдіяння, що приречене на вмирання. Будь-які оцінки є вторинними, похідними від реально існуючих речей, від втрати релігією відповідного домінантного статусу. Розквіт атеїзму збігся у часі з глибокою кризою релігії. Але тільки-но терези історії почали хилитися на бік релігії, її статус та усвідомлення почали змінюватися докорінно.

Сама думка про цінності релігії або релігію як цінність на той час була майже неможливою. Уся історія людства подавалася як гостра ідеологічна боротьба між науковим знанням і релігійною вірою. Світоглядно ці два явища розводилася у крайні кути, протиставлялися, підносилися одна система поглядів і принижувалася інша. Вважалося, що право на життя в майбутньому світі мають лише атеїсти, невіруючі, які твердо стоять на позиціях наукового світогляду. Якщо і припускалася можливість релігії, якщо і визнавалася частково її цінність як морального регулятора міжлюдських відносин чи духовного натхненника у розвитку культури, то лише як історичного явища. Її не мало бути у сучасності, а тим більше у світлому майбутньому.

Релігія послідовно витискала з нашої дійсності, її заміщувала не так світоглядна альтернатива – матеріалістичний світогляд, як класово орієнтовна псевдорелігія – теорія і практика наукового комунізму.

Наприкінці 80-х – на початку 90-х років минулого століття українська релігієзнавча наука знаходилася в ситуації методологічного клешу. Під тиском реальності, коли релігійне вже не вважалося злочином чи девіацією, навіть ті індивідууми, які стояли на позиціях агностичного й атеїстичного сприйняття світу, змушені були визнати величезну роль релігії у житті людей і суспільства в цілому.

Але одна річ визнати роль, навіть позитивну, а інша – сприймати релігію як цінність. До речі, про релігію цілком позитивно писав і К. Маркс, зазначаючи, що релігія є загальною теорією цього світу, його енциклопедичним компендіумом, його логікою у популярній формі, спіритуалістичним *point d'honneur* (справою честі), ентузіазмом, моральною санкцією, його урочистим заповненням, загальною підставою для втіхи й виправдання. Але відомі й негативні Марксові характеристики релігії: «Релігія це зітхання пригнобленої тварі, серце безсердечного світу, подібно до того, як вона – дух бездушних порядків. Релігія є опіум народу» [9].

Вихідним для нас стало визначення релігії, яке дав провідний науковець, професор А. М. Колодний, запропонувавши абсолютно нове і авторське розуміння релігії. Він писав: «Релігія – духовний феномен, який виражає не лише віру людини в існування надприродного Начала, що є джерелом буття всього існуючого, а й виступає для неї засобом спілкування з ним, входження в його світ... Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – підтвердженням її входження в світ, самоусвідомлення себе як його невід’ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське» [12, с. 279].

Так чим же, виходячи з цього, визначається цінність релігії? Відповідаючи на це питання, можна розкривати цінність релігії через: 1) її функціональність, тобто які ролі і в який спосіб виконує релігія (інтегративна, компенсаторна, ідентифікаційна, комунікативна тощо); 2) цінність її елементів (розглянути цінність релігійного світогляду, віровчення, обрядів, ритуалів, спільноти і як вони впливають на людину та спільноти). Але цінність релігії не в її функціональності і структурі. Структурно-функціональний підхід не розкриває *суми* релігії як цінності.

Для нас цінність релігії полягає в: 1) її онтологічному статусі; релігія – це цілий світ з власними цінностями і смислами, відчуттями і переживаннями, це досвід, який виводить людину поза межі її повсякденності; 2) її екзистенційності, життєвості, вітальності; релігія не просто існує, вона існує активно, змінюється сама і змінює світ навколо себе; 3) епістемологічному навантаженні, завдяки якому відкривається можливість новопізнання, інтелектуальне освоєння нових сфер знання, нових якостей життя; 4) праксеологічній запитуваності; релігія утримує у собі такі властивості, що роблять її завжди практично затребуваною, вона регулює відносини, лікує душі, об'єднує людей і спільноти, навчає жити разом; 5) есхатологічній перспективі; релігія несе надію на майбутнє, надає смисл не лише земному існуванню, а й потойбічному, утверджуючи стратегічність людського життя; 6) ієрархічній пріоритетності духовного начала, добра і гуманності.

Такі очевидні конотації стосовно релігії як цінності експлікуються у системі релігійних цінностей, які формуються продовж історії певної традиції. Особливо важливим постає імплементація цих цінностей у повсякденне життя послідовників певної релігії та взагалі всього суспільства. Тут прислужаться матеріали соціологічних опитувань, зокрема Дослідницького центру П'ю (Pew Research Center), який досліджує питання релігії і суспільного життя; широкомасштабні репрезентативні соціологічні дослідження, які проводять українські дослідницькі центри, зокрема Центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова, Київський міжнародний інститут соціології, Український науково-дослідний інститут проблем молоді, Український науково-дослідний інститут соціальних досліджень, Український інститут соціальних досліджень тощо. Але надзвичайно цікавими є сприйняття й імплементація релігійних цінностей у повсякденне життя локальними спільнотами. Відтак, теоретичні розмірковування релігієзнавчого напрямку, подані вище як засновкові, спробуємо проілюструвати соціологічними опитуваннями, які, не зважаючи на відсутність репрезентативності (через свою локальність) у даному контексті дають можливість визначати певні тенденції українського суспільства у сприйнятті релігії і релігійних цінностей. Спираючись на думку відомого українського релігієзнавця С. Здіюрука підкреслимо, що релігія як соціа-

льний феномен тісно вплетена в «тканину» суспільного організму, а її зв'язки із соціумом, зокрема різними його підсистемами, є не статичними, а динамічними, тобто такими, котрі постійно видозмінюються як у часовому, так і просторовому масштабі [6, с. 68].

Представлені нижче дані є результатом роботи студентського колективу Київського університету імені Бориса Грінченка [16], який підключився до дослідження ролі релігійних цінностей у житті українського суспільства в межах соціологічної практики 2021 р. [17]. Студентська аудиторія виступила і в якості дослідників, і в якості основних респондентів. Здійснюючи збір соціологічних даних, студенти-практиканти опрацьовували чотири основні напрями, за якими визначалась цінність релігії: «Релігія і політика», «Вплив релігії на моральний стан суспільства», «Релігія і формування національної ідентичності», «Міжрелігійний діалог та його роль для стабільного розвитку суспільства». Зрештою, ми солідаризуємося з українським релігієзнавцем Г. Панковим у тому, що сучасні релігійні уявлення у пересічній свідомості молоді часто синкретично поєднуються з нерелігійними елементами, але виконують функцію надання смислу людському існуванню і вже потім стають квазірелігійними чи релігійними в широкому значенні [10, с. 6].

Презентуючи здійснене опитування, звернемо увагу на окремі питання, де відповіді локальної спільноти кореспондуються з даними останніх всеукраїнських соціологічних опитувань. Це дає повнішу картину досліджуваній дійсності і специфіці сприйняття релігійних цінностей і цінності релігії. Отже, назагал у локальному опитуванні взяли участь 211 осіб. Соціальний портрет опитуваних розподілився наступним чином. Найбільшу чисельність склали молоді люди віком від 16 до 20 років – 125 осіб (59,2%), з неповною вищою освітою – 169 осіб (80%). Майже порівно розподілилися особи чоловічої – 108 осіб (51,2%) і жіночої – 103 особи (48,8%) статі. Крім того, 66 осіб (31,3%) – це особи від 21 до 28 років, і 20 осіб (9,5%) – особи, віком від 28 до 36 років. Середню освіту мають 8 осіб (3,8%) і така сама кількість осіб – середню спеціальну.

Для компаративного аналізу даних, отриманих під час виробничої (аналітичної зі спеціалізації) практики студентів і подальших висновків, нами було обрано результати соціологічних досліджень

Центру Олександра Разумкова [4] як такі, що найповніше кореспондуються з опитуванням локальної спільноти. У результаті можемо відзначити як збіги у показниках, так і суттєві відмінності. Зокрема, локальна спільнота [18] виявилася набагато менш релігійною – лише 41% респондентів вважає себе віруючими (за даними Центру Разумкова – 67,9), збільшення розбіжності спостерігаємо у запереченні релігійної приналежності – 44,5% відповіли «Ні» (за даними Центра Разумкова – 4,2%). Досліджуючи релігійну свідомість студентства України в контексті світоглядного плюралізму, українська дослідниця релігійності молоді Н. Гаврілова відзначала: «Цінність релігії молоді люди вбачають в її культурозберігаючій функції, адже релігія виступає в ролі ретранслятора культурних та історичних традицій» [1, с. 152]. Опитування локальної спільноти ставить під сумнів збереження такого показника цінності релігії, як її культурозберігаючий чинник, або, принаймні, знімає однозначність такого твердження. Сучасна молодь толерується з наявним релігійним плюралізмом, а відтак, на питання «Чи мають право на існування інші релігії?» – ствердно відповідає 86% (Центр Разумкова – 44,7%). Нетерпимість до інших релігій демонструють лише 6,1% (Центр Разумкова – 21,7%). Такий високий рівень толерантності засвідчує можливість існування й розвитку в одному просторі різних релігій, з різними культурними коренями, різними традиціями тощо. А відтак домінантне збереження якоїсь однієї традиції обґрунтовано важко абсолютизувати.

Питання цінності релігійного виховання для сучасного українського суспільства (і локальної спільноти) також видається нерівномірним, позаяк ствердно на питання «Чи важливе релігійне виховання в родині (чи виховувати дітей в релігійному дусі)?» відповіли 26,6% локальної спільноти, а заперечно 42,5 % (Центр Разумкова, відповідно 56,6% і 37,4%). Зрозуміло, що вибірка в локальній спільноті може не відображати пропорції регіонального представництва (традиційно вихідці з Західної України є більш релігійними, ніж на Сході, що проявляється й у вихованні), однак ця тенденція, на нашу думку, утримує в собі високу динаміку до змін.

Цікавим постає питання «Чи зберігає Церква свій моральний авторитет?», оскільки це питання стосується інституалізаційного оформлення релігії, опредмеченого через індивідуальний досвід ре-

спондентів. Тут, лише 17,1% відповіли ствердно, натомість 50,6% заперечили збереження Церквою свого морального авторитету (Центр Разумкова – 44,5% і 39,7% відповідно). Ймовірно, що такий розподіл відповідей ілюструє дещо відмінне сприйняття локальною спільнотою церковних форм релігії, зумовлених, на нашу думку, фрагментарністю знань догм і канонів, ритуалів і правил релігійного життя. Своєрідність розуміння релігійних цінностей у досліджуваній локальній спільноті демонструє відкритість самого процесу визначення і сповненості цих цінностей, фактично самовільно формується самим суб'єктом (локальною спільнотою) і декларується як певний результат самовизначення.

Зупинимося на питаннях, орієнтованих на подійно-буттєвий локус українського суспільства, які демонструють більшу суголосність у показниках відповідей локальної спільноти загальноукраїнським опитуванням. Питання «Чи має Церква бути національною?» отримали ствердну відповідь у 38,6% респондентів локальної спільноти і відповідь «Ні» – 37,4 % (Центр Разумкова – 31,7% і 38,9% відповідно). Щодо визнання причиною міжконфесійних конфліктів політичне підґрунтя, то і в локальній спільноті, і в опитуваннях Центру Разумкова маємо практично однакові результати – 40,7% і 40,1% відповідно. Натомість, заперечують політичність як причину міжконфесійних конфліктів 24,7% локальної спільноти (Центр Разумкова – 48,7%). Можемо зауважити, що в локальній спільноті результати опитування відображають схильність до пізнання змінюваних умов суспільства, зокрема, молодому поколінню не байдужі також питання релігійно-політичного характеру. Однак ми свідомі того, що, по-перше, рівень духовної культури однієї і тієї самої молоді людини, як і її уподобання (ціннісні, релігійні, політичні тощо) можуть істотно змінюватися протягом навіть короткого часу і, по-друге, ми не прагнемо екстраполювати отримані результати на всю молодь загалом.

В якості висновку коректним, на нашу думку, постає твердження про поступову тяглість, особливо серед молоді, до універсалізації релігійних цінностей як прагнення розширити кордони свого розуміння духовності. Змінність і змінюваність як самої релігії, так і навколишнього світу дасть релігії можливість утримувати в собі ха-

рактеристики, які актуалізують її присутність, а саме: практичність, універсальність, регулятивність, стратегічність, ієрархічність цінностей, пріоритетність духовного, вміння жити разом і поруч, комунікативні здатності.

Водночас, сучасні процеси світової глобалізації впливають на сприйняття релігійних цінностей і релігії як концептуального ядра в молодіжних спільнотах, демонструючи високу стохастичність цього сприйняття, схильність до трансформацій, спричинених релігійним постмодерном, релігійною плюральністю, а відтак є неоднорідним, нестійким, амбівалентним, еклектичним, синкретичним і потребує подальшого дослідження і моніторингу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Гаврілова Н. С. Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України) : дис... кандидата філос. наук: 09.00.11. НАН України, Ін-т філос. ім. Г. Сковороди. Відня релігієзнавства. Київ, 2007. 192 с.
2. Ганди М. Махатма / пер. с англ. В. Ахтырской. СПб. : Азбука, Азбука – Аттикус, 2016. 256 с.
3. Гюйо Ж. М. Иррелигиозность будущего / пер. с фр.; ред. В. М. Фриче. М. : Книжный дом «Либроком», 2011.
4. Держава і Церква в Україні–2019: підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). К., 2019. 70 с.
5. Сленський В. Є. Прогноз глобальних тенденцій релігійних змін у світі XXI століття та їхніх імплікацій в українському контексті. Україна релігійна : колективна моногр., у 3 кн. Книга друга: *Прогнози релігійних процесів України*. К., 2008. С. 314–339.
6. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття. Київ : Знання України, 2005. С. 68.
7. Казанова Х. Епоха секуляризму. *Український тиждень*. 16–22.08.2013. № 33 (301). С. 26–28.
8. Малерб М. Религии человечества. М.; СПб., 1997. С. 484.
9. Маркс К. Энгельс Ф. Соч. Т. 1. URL: http://libelli.ru/marxism/me_ss2.htm
10. Панков Г. Состояние религиозности в условиях кризиса общества (методологические проблемы социологического анализа): Дис... канд. социол. наук: 22.00.01 / Одесский гос. ун-т им. И. И. Мечникова. Одесса, 1996. С. 6.

-
11. Портал Теософского сообщества. URL: <http://chelas.net/forums.php?m=posts&q=271>
 12. Релігієзнавчий словник / ред. А. Колодного, Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. С. 279.
 13. Титаренко В. В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи. Київ, 2017. 324 с.
 14. Філософський словник / ред. В. І. Шинкарука. Київ : Головна редакція Української радянської енциклопедії, 1986. С. 574.
 15. Sri Swami Sivananda. The unity that underlies all religions. URL: <http://www.dlshq.org/religions/unirel.htm>
 16. Історико-філософський факультет, денна форма навчання, 03 Гуманітарні науки, спеціальність 033 «Філософія», 4 курс, група ФЛОСб-1-17-4.0d, VII навчальний семестр.
 17. Базою практики виступив Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Відділення релігієзнавства, керівник від бази практики – завідувачка відділом філософії та історії релігії, професор Л. О. Филипович. Повний Звіт виробничої (аналітичної зі спеціалізації) практики студентів історико-філософського факультету спеціальності «Філософія» 4 курсу у період з 21.12.2020 р. по 31.01.2021 р. знаходиться в архіві кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка.
 18. Локальна спільнота – операціоналізаційне визначення респондентської аудиторії.

REFERENCES

- Gavrilova, N. (2007). Religious consciousness of modern students in the context of worldview pluralism (on the materials of Ukraine): dis ... candidate phylos. Sciences: 09.00.11. National Academy of Sciences of Ukraine, Institute of Philosophy. im. G. Skovorodi. View of Religion. Kiyv. [In Ukrainian].
- Gandhi M. Mahatma. (2016). (V. Akhtyrskaya, Trans.). SPb.: ABC, ABC-Atticus. [In Russian].
- Guyot, J. M. (2011). Irreligiousness of the future: trans. from French V. M. Fritsche (Ed.). Moscow: Book House "Librokom". [In Russian].
- The State and the Church in Ukraine-2019: pledges for rock and prospects for the development of vidnosin (information materials). (2019). Kiyv. [In Ukrainian].
- Yelensky, V. (2008). Forecast of global trends of religious changes in the world of the XXI century and their implications in the Ukrainian context. *Religious*

Ukraine: a collective monograph: in 3 books. Book two: Forecasts of religious processes in Ukraine. Kyiv, 314-339. [In Ukrainian].

Zdioruk, S. (2005). Socio-religious relations: challenges of Ukraine of the XXI century. Kyiv: Knowledge of Ukraine. [In Ukrainian].

Mahlerb, M. (1997). Religions of Humanity. Moscow; SPb. [In Russian].

Marx, K. & Engels, F. Works. Vol. 1. Retrieved from http://libelli.ru/marxism/me_ss2.htm [In Russian].

Pankov, G. (1996). The state of religiosity in the context of the crisis of society (methodological problems of sociological analysis): Dis ... cand. sociol. Sciences: 22.00.01. Odessa state. un-t them. I.I. Mechnikov. [In Russian].

Portal of the Theosophical Society (2018). Retrieved from <http://chelas.net/forums.php?M=rosts&q=271> [In Russian].

Kolodny, A. & Lobovik, B. (Eds.). (1996). Religinational vocabulary. Kyiv: Quarter hvilya. [In Ukrainian].

Tytarenko, V. (2017). The type of prophecies in religion before the forecast in religion: history, theory, perspectives. Kyiv. [In Ukrainian].

Shinkaruk, V. (Ed.). (1986). Philosophical Dictionary. (2th ed.). Kyiv: Main Editorial office of the Ukrainian Soviet Encyclopedia. [In Ukrainian].

Liudmyla Fylypovych

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading scholar, Religious Studies Department at H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: lfilyp56@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0886-3965>

Vita Tytarenko

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior scholar, Religious Studies Department at H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: vitatit@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1073-9792>

Religion as a value and religious values: religious studies and sociological dimensions

Abstract

The article is devoted to rethinking methodological approaches in the religious studies understanding of religion as a value. A critical attitude to the previous experience of interpreting a religious phenomenon allows us to perceive religion as an equal value with other types of human self-awareness. This is prompted by the very status of religion in the modern world, which is changing under the influence of globalization and secularization. One of the tendencies of these processes is the departure from the restrictions of "sectarianism" and "nationalism" in religion to the expansion of the boundaries of understanding spirituality as a universal religious value. The article determines the value of religion in its ontological status, in its existentiality, vitality, in epistemological load, in praxeological questionability, in eschatological perspective and in the hierarchical priority of spiritual origin, goodness and humanity. Based on this understanding of religion, the authors explain it in the system of religious values that are implemented in the everyday lives of followers of a particular religion and society as a whole. The article presents materials of local sociological surveys conducted by the students of Borys Hrinchenko Kyiv University, who joined the study of the role of religious values in the life of Ukrainian society during the 2020-2021 academic (analytical specialization) practice. The results of the local community survey are analyzed through a comparative analysis with the data of the latest all-Ukrainian opinion polls. Such a comparison help to create a fuller picture of the studied reality and the specifics of the perception of religious values and the values of religion. As a result of the analysis, it was possible to single out the peculiarities of the youth perception of religion as a value. The statement about the longevity of young people to the universalization of religious values as a desire to expand the boundaries of their understanding of spirituality was proved. The modern processes of globalization affect the perception of religious values and religion as a conceptual core in youth communities, demonstrating the high stochasticity of this perception, the tendency to transformations caused by religious postmodern, religious pluralism, and thus is heterogeneous, unstable, eclectic, and syncretic. The actualization of the presence of religion in the life of the youth segment of society occurs through the following characteristics of religion: practicality, universality, regularity, strateginess, hierarchiness of values, priority of the spiritual, the ability to live together and near, communicative and meaningful skills.

Keywords: universalization, religion, religious values, sociological polls, transformation, globalization processes.

УДК 477-2:25

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.07

О. І. Завалій,
здобувач Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: zavke@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3434-797X>

РЕКОНСТРУКЦІЯ САКРАЛЬНОГО ЗНАЧЕННЯ ІНТЕР'ЄРУ НЕБЕЛІВСЬКОГО ХРАМУ ТА ЙОГО ГОЛОВНОГО СИМВОЛУ

У статті розглянуто результати археологічного дослідження трипільського храмового комплексу – Небелівського храму. Автор виокремлює особливу знахідку, а саме – залишки керамічного диска з групою фішок до нього. Ця знахідка в науковому світі дістала назву Небелівський Диск. Відзначено, що засадничим явищем інтер'єрного простору Небелівського Храму стала умовна яма (заглиблення) у самому центрі ритуального залу. Вона є центральною храмовою точкою, яка надає ключ до інтерпретації головного храмового символу, котрий ймовірно був рослинного походження. У статті проводяться паралелі між головним ритуальним залом Трипільського Храму та особливою ритуальною спорудою ведичної релігії «*prācīnavatsa*» («прачинаванса»), в якій проводився найголовніший ритуал ведичної релігії «ашвамедха». Це засвідчує значну подібність двох сакральних споруд, а найголовніше – це подібність заглиблень у центрі священного простору, яке позначалося «Світовим Деревом» (за В. Топоровим). Автор доводить, що особливості інтер'єрного наповнення Небелівського Храму висвітлюють уявлення давніх людей про структуру священного Космосу, про місце людей у ньому та символи, які пов'язують сакральне суспільство з космологічними уявленнями. Особливість даного дослідження полягає в тому, що внутрішнє храмове наповнення є, по суті, матеріалізованим духовним світом давніх землеробів, який транслює їхню релігійну космологію.

Ключові слова: *Трипілля, Небелівка, храм, храмовий інтер'єр, релігійна космологія, релігія трипільців, Світове Дерево.*

Під час археологічного дослідження трипільського храмового комплексу поблизу с. Небелівка (Кропивницька обл.) було виявлено досить значну кількість храмового інвентарю та інтер'єрних особливостей, які становлять значний інтерес для релігієзнавчого дослідження. Враховуючи те, що споруду визнано найбільшим Храмом енеолітичної Європи, а згодом і центром паломництва трипільської етнокультурної групи, вважаємо за потрібне поглибитись у його окремі явища з підходами міждисциплінарного вивчення.

Приміщення Небелівського храмового комплексу в основному займали монументальні релігійні предмети, які маркували релігійний простір. Серед залишків будівлі були виявлені сім вівтарів вогню, глиняний подіум з набором культового посуду, ритуальні зернотерки, керамічний столик, церемоніальний набір горняток та ін. Особливості конструкції Храму визначали тим самим й інтер'єрні риси. Західна частина будівлі (головний ритуальний зал), являв собою монументальний колонний зал з круговим балконом по периметру на рівні другого поверху та частково відкритим даховим простором. Східна частина споруди (святилище) була найбільш структурованою, із серією перегородок та залишків порогів, які вказували на наявність п'яти або шести кімнат, розподілених між двома поверхами. «Сонячний коридор» (у дні сонячних рівнодень релігійна будівля забезпечувала прохід сонячного світла до центру ритуального залу) [21, с. 75] єднав східну та західну частини споруди. Відтак ритуальний зал та святилище, ймовірно, в інтер'єрі починалися аркоподібною конструкцією, якою відзначені майже всі керамічні копії храмів трипільців. Якщо врахувати, що така арка зверху увінчувалась рогами символічного «Тельця-Бика» (чи Тура), здається це є достатньою аналогією до сучасних «тріумфальних арок», зверху яких встановлювали кінські статуї та інше. Усе це підкреслювало урочистість та інтер'єрну грандіозність досліджуваного храму. Цікаво й те, що, за дослідженнями В. Топорова, «згідно з історичними джерелами, перші арки не мали ніякого відношення до тріумфу... До них належать, наприклад,

свідомства про вчинення магічних ритуалів, які супроводжують жертвопринесення, поблизу арки... Доцільно вважати, що джерелом класичної тріумфальної арки була конструкція, також висхідна до одного з варіантів світового древа» [20, с. 84].

Однією з головних особливостей внутрішнього оздоблення храмового приміщення, за допомогою якого можна було б відразу визначити його релігійне призначення, стали 7 вівтарів (три найбільші вівтарі Храму розміщувалися в ритуальному залі, інші чотири мали менші розміри та знаходилися у святилищі перед входом у ритуальний зал) на поверхнях яких виявлені сліди розведення багаття. Поверхні вівтарів були підняті над поверхнею землі приблизно на рівні 0,30 м. Цікавими є форми вівтарів: вони передавали символ рівнобічного хреста, який був достатньо поширений на ритуальній пластиці Кукутеть-Трипільського комплексу, та перейшов до індоєвропейського та слов'янського духовного світу під значущим релігійним символом. Ще академік Б. Рибаків дійшов висновку, що чотиричасні трипільські орнаментальні композиції, аналогічні композиціям чотирьох виступам хрестоподібних трипільських жертовників, були позначеннями саме географічних координат [20, с. 24–46].

Сім вівтарів Небелівського комплексу відповідають не лише семи основним просторовим континуумам трипільського Неба й Землі (що обґрунтовано нижче), а є вираженням символізму числа сім у релігійній свідомості всіх індоєвропейців. Часто-густо можна зустріти вислів «бути на сьомому небі», що означає найвищу ступінь радості та піднесення. У релігійно-міфологічному сприйнятті число сім завжди належало до ідеї сакрального. Цікаво, що сім вівтарів Храму поділені ритуальним залом та святилищем перед ним на дві умовні зони у відношенні 3 та 4 вівтарі відповідно. Відтак здається, що саме чотири вівтарі святилища символізували чотири земні сторони світу, водночас як три вівтарі частково відкритого ритуального залу відповідали небесним положенням сонця в його кульмінаційних точках. У такий спосіб Храм уособлював або презентував собою весь Всесвіт, і в ньому Небо і Земля символічно відповідали різним частинам цієї макрокосмічної споруди. До того ж така концепція знаходиться у повній відповідності з гетерогенними часом та простором. Як доводив Ж. Дюмезіль, те, що всі

римські храми були в основі чотирикутними, крім святилища Вести – круглого – пояснюється індійським вченням про символізм Землі та Неба [10]. До цього ж, за свідченнями В. Топорова, в архаїчних традиціях протиставлення три-чотири інтерпретується як вказівка не лише на співвідношення основних структур, що визначають космологічну модель, а й на чоловічий та жіночий початок, де непарні числа зв'язуються з чоловічим початком, а парні – з жіночим [20, с. 138–139].

У просторі Небелівського Храму всі сім віктарів були однаково розміщені в такий спосіб, щоб їх лопасти зорієнтовувалися не за сторонами світу, а були обернені до них під кутом 45°. Таке просторове розміщення віктарів разом зі сторонами світу, до яких був прив'язаний Храм, уявно могли синтезувати ідею третього символу, який породжувався двома похідними – хрестом віктаря та хрестом за сторонами світу, уявно накладених один на одного. Подібний символ в образному світі трипільців міг демонструвати трансцендентне ставлення до реальності, передавав символ всеосяжності та всебічності. Такий восьмискладовий знак вдається дослідити на поверхні віктаря, який знаходився на центральній вісі храмового комплексу. На поверхні цього віктаря збереглися орнаментовані композиції, які реконструйовані науковцями [23, с. 17]. На деяких ділянках поверхні віктаря збереглися залишки червоної фарби. Хрестоподібні віктарі з розфарбованою поверхнею та врізаними орнаментами добре відомі з розкопок у Володимирівці, Майданецькому та інших частинах трипільського світу, а також з керамічних моделей жител, знайдених у цих місцях [26, с. 79].

Важливим зіставленням семи храмових віктарів Небелівського Храму є сім віктарів святилища Бельського городища (кінець VIII – початок III ст. до н. е.) – городище скіфського часу. Бельське святилище вміщало в себе сім віктарів вогню, довкола яких збереглися глиняні статуетки Богинь, а також статуетки биків, ведмедів, рисей, культових млинців, священних чаш та світильників [18, с. 25]. Повторюваність сакрального вияву числа сім в організації віктарів сакральних споруд від трипільців до скіфів вказує на тисячолітню традицію, яка розгорталася в часі, а число сім зберігало стабільно сакральний вияв.

Під час уважного розгляду матеріалу, з якого були виготовлені Небелівські храмові вівтарі, археологи помітили відмінність у складі глини, яка застосовувалась у процесі їх спорудженні, з глиною, яку використовували при зведенні головних конструкцій. Глина для храмових конструкцій була з різноманітними домішками. Її брали неподалік від Храму, від чого на місцевості організувався котлован, який залишився помітний навіть на магнітній зйомці [4, с. 313]. Водночас, храмові вівтарі були виготовлені з чистої глини без домішок [14, с. 109]. Така сама особливість глиняних вівтарів виявилась при розкопках трипільського ритуального центру в урочищі Олександрівка [3, с. 101], що унеможливило випадковість сакральної традиції побудови вівтарів з глини без домішок. Глина для спорудження Небелівських вівтарів бралась безпосередньо з місця, на якому забудувався ритуальний зал, з ями, яка, за висновками археологів, після зведення споруди була засипана [14, с. 114]. Так можна прослідити певний ритуал побудови Храму, коли із самого центру, з того найчистішого місця в просторі береться матеріал для вівтарів. Тут розкривається метафізика народження «Божого Дому» з «Пупа Землі», з Мундуса, де в точці контакту «Світової Енергії» (Неба з Землею / Батька з Матір'ю) зароджується духовна субстанція. Варто зіставити такі уявлення з пізнішими світовими легендами, в яких перші люди – прародителі людства, постають з глини, землі, «праху» тощо.

За нашими висновками, три вівтарі ритуального залу в інтер'єрі Небелівського Храму мають логіку розмірності, прив'язану до точок основних річних астрономічних явищ. Уся річ у видимих точках сходу й заходу Сонця в час річних рівнодень та сонцестоянь, що обґрунтовувало світовий просторовий порядок. Так, найбільший з вівтарів Небелівського Храму (5 м) приходить саме на північно-східну частину Храму [4, с. 331] – на ту частину світу та споруди, де підіймалось над обрієм Сонце найдовшого річного дня. Після літнього сонцестояння точка сходу Сонця переміщувалась по обрію дедалі ближче до центральної вісі «схід-захід» забудови й на осіннє рівнодення потрапляла саме на головний прохід – «сонячний коридор», та на середній за розміром вівтар (4 м). Далі від точки осіннього рівнодення Сонце по горизонту рухалось до південного-сходу і зупиняло свій зримий рух на південь у час зи-

мового рівнодення. І саме в південно-східній частині Храму розміщувався найменший вітвар ритуального залу трипільського Храму (1,5 м) [4, с. 331]. Така логіка розмірності походить від спостережень за річною сонячною активністю. Справді, південно-східний вітвар є найменшим, бо ж і сонця взимку в річному колі найменше. А північно-східний найбільший, адже скоординований на літнє сонцестояння. Вітвар, який займає центральну позицію й знаходиться точно на світовій вісі «схід – захід» (це ж і точка сходу сонця в дні рівнодень), має середній розмір [4, с. 331], що цілком відповідає запропонованій реконструкції. Названі точки організовують весь просторово-часовий континуум року.

Постає питання: чи можемо з розглянутих вітварів виокремити ймовірний головний храмовий вітвар ритуального залу і чим це може бути обґрунтовано? Для землеробського етносу точка весняного рівнодення була астрономічним початком відродження та спасіння. Після зимової природної сплячки наставав Новий Рік і початок нового циклу. Тому храмовий вітвар, який був синхронізований саме з весняним рівноденням (це ж і точка осіннього рівнодення), ймовірно і варто вважати головним. До того ж самі особливості конструкції Небелівського Храму підтверджують це припущення. «Сонячний прохід» / «сонячний коридор», як одна з головних особливостей сакральної споруди, спроектовано за віссю «схід-захід» на сонячні рівнодення, саме за лінією якої і знаходився вітвар. Він найбільш збережений, а його декоративне оформлення витримало часовий проміжок у шість тисяч років. Судячи з цього, якість його побудови, оформлення та реставрації було об'єктом особливої уваги.

Щодо чотирьох вітварів святилища Небелівського Храму, які знаходились перед входом у головний ритуальний зал, то вони явно передавали ідею «чотирибічності», тобто орієнтацію на чотири сторони світу. Разом з трьома вітварями ритуального залу вони постають однопорядковими елементами. В епічному оповіданні «Махабхарата» (III, 39–45) описується герой Арджуна, який послідовно поклонився чотирьом божествам сторін світу, після чого піднісся в небесний світ Індри. В архаїчному обряді «ваджапея» давньоіндійський цар підіймався по трьох ступенях драбини на вер-

шину «стовпа», що асоціювалось із «трьома кроками Вішну», після чого звертав лице послідовно до чотирьох сторін світу. Я. В. Васильків зауважує, що обряд, який містить у собі сходження на три ступені та поклони на чотири сторони світу, існує і в інших культурах, досить віддалених від давньої Індії [7, с. 221]. Згадаймо також культову слов'янську скульптуру Світовида (відомий також під назвою «Збручанський кумир»), який по вертикалі має три рівні, а по горизонталі – чотири. Вірогідно трипільські вівтарі Небелівського Храму у відношенні три до чотирьох несуть у собі архаїчні уявлення про будову Всесвіту та метафорично виражають ідею його структури: трьох небесних рівнів до чотирьох земних (чотири сторони світу, чотири пори року). Із цього можемо дещо наблизитись до розгадки священного числа сім, яке так часто використовується в релігійних культурах та міфології народів.

З основних особливостей інтер'єрного різноманіття Трипільського Храму окремо відзначимо глиняний подіум, розташований продовж довгої осі будівлі ритуального залу. Він примикав до південної стіни внутрішньої частини Храму. Поверхня подіуму була піднята над підлогою до висоти 0,30 м (на одному рівні з вівтарями), ширина його оцінюється в 0,4 м, а довжина 18 м. Подіум був пофарбований у білий колір та виконаний з глини без домішок [14, с. 114]. На його поверхні археологи знайшли чотири піфоси червоного кольору з декоративними заглибленими орнаментами, три біконічні посудини, посудини грушоподібної форми та чотири миски [4, с. 329]. Такі подіуми не лише відомі за зображеннями на моделях трипільських жител, а й добре вивчені під час розкопок трипільських жител. Відмінність подіуму, відкритого в Небелівці, – значна довжина споруди (18 м), тоді як хатні подіуми досягали в довжину не більше 4–5 м [14, с. 107]. А основна відмінність храмового подіуму від побутового полягає вірогідно в тому, що на ньому зберігались предмети церемоніальної практики. Ці культові горщики та посудини могли використовуватись для зберігання матеріалів, речовин та рідин із сакральними функціями. Певно піфоси могли використовуватись для зберігання зерна, борошна або ж для утримання та освячення води. Деякі з посудин могли мати функції зберігання різних сортів жирів (сало, олії тощо) для додаткового освітлення приміщення у разі їх запалення. Для підтримання та

захисту джерел світла чудово згодилися б миски. Частина горщиків придатні для зберігання священних напоїв, які могли бути пов'язаними з ритуальним споживанням. Завдяки аналізам у лабораторії Оксфордського університету вдалося з'ясувати, що на стінках керамічного посуду лишилися сліди якоїсь ароматичної речовини [1]. Так були виявлені ліпіди на дні храмової посудини, яка могла використовуватись для ароматичних речовин чи для речовин споживання. Усі ці предмети становили частину духовного багатства Трипільського Храму та зберігалися у регламентованому місці – подіумі. Те, що подіум був виконаний з глини без домішок, з того самого матеріалу, що й вівтарі вогню (тобто з глини, яку відбирали з ями в центрі ритуального залу), до того ж був піднятий над денною поверхнею на один з ними рівень, ще й мав особливо урочистий білий колір, засвідчує його особливе сакральне значення.

На протилежному від храмового подіуму боці, під північною стіною Храму, археологами виявлено рештки двох спеціально обладнаних місць з глини із зернотерками [5, с. 229]. Ці спеціальні місця являли собою конструкції, зроблені з глини з домішками полови завтовшки 3–5 см. Розміри огорожень із зернотерками становили 2×2,4 м [5, с. 325]. У центрі конструкцій знайдені великі розтріскані зернотерки та розвал невеликого кухонного горщика. За висновками самих археологів, у цьому місці проводили обряди з приготуванням хліба. У Храмі знайдені зерна, а самі глиняні конструкції з зернотерками розміщувались біля вівтарів, на яких і готувався хліб [6]. Ритуальне приготування хліба було звичною справою для трипільських святилищ [26, с. 80]. Відтак, проглядається ритуальний цикл від приготування до споживання чи пожертвування хліба, що в цілому досить поширене явище в давній релігійній культурі. Першовідкривачу трипільських храмів, археологу М. Відейку такий стан речей нагадав храмовий ритуал, відомий у хетському царстві, де вручну на зернотерках готували хліб [6]. Ймовірний трипільський ритуал приготування та споживання або ж пожертвування хліба в релігійному центрі є ключовим цивілізаційним моментом, який відрізняв би землеробський етнос від етносів з тваринними жертвоприношеннями. Для хлібороба було важливе те, що він вирощував власними руками, як і для скотаря важ-

ливе те, що він отримав, випасаючи свої стада в степу. Богу / Богам жертвують найкращі результати своєї праці, що має глибоко символічне значення підтримання цілісності господарства та майбутнього господарського добробуту. Ритуальний характер представлення Богу / Богам найкращі плоди від своєї праці в різних типах господарювання мають різний характер. Не справедливо було б прирівнювати землеробів до ритуалів скотарів і навпаки. Хоча в просторі Храму та за його межами знайдена певна кількість кісток тварин (обмурівка, денна поверхня), варто погодитись, що в основній своїй ритуальній практиці перші організовані землероби Європи спирались на рослинну пожертву. Звичайно, що священні трипільські братчини не обходились без м'яса, як і без інших харчових продуктів, залишки яких також знаходять археологи.

До артефактів Небелівського Храму, які пов'язані з процесом приготування та представлення священного хліба, на нашу думку, варто зарахувати віднайдений невеличкий керамічний столик [4, с. 330]. Мабуть, після випікання хліба на вогняній поверхні вівтаря чи в «глиняному бункері» (оскільки інших опалювальних пристроїв у Храмі не виявлено) хліб клався на спеціальну поверхню столика, який служив культовим предметом для демонстрації результатів тривалого процесу священного дійства. Він міг репрезентувати вдаль завершення всього циклу приготування та випікання, або навіть мав певне магічне значення. Духмяна паляниця чи кілька паляниць на «столі підношень» могла додатково символізувати завершення циклу, коло подій, очевидно календарних, де цикл свята в році імітував цикл приготування хліба: заготівля зерна, підготовка муки, заміс і результат – сам хліб.

Привертають увагу також артефакти, знайдені у східній частині споруди – святилищі перед входом у ритуальний зал. Тут виявлено розвал біконічної посудини, розвали двох мисок і мініатюрні горщики числом 21. Ці горщики мають мальований декор й оформленні в різному виконанні, завдяки чому в археологів склалися враження, що вони виготовлені різними людьми і принесені в Храм для отримання чогось [4, с. 329, 330]. Один з пофарбованих графітом мініатюрних горщиків, ймовірно, був імпортом з групи Гумельщини, що в долині Нижнього Дунаю [25, с. 11]. Проводячи всебічний аналіз, що ж саме могло бути тим особливим предметом

отримання з «надр Храму» та було пов'язано з високим ступенем святості, більше того, ще й використано за межами храмового комплексу (можливо в домашніх умовах), ми схилиємося до варіанту, пов'язаного з культом «першого вогню» або «нового вогню». Щось подібне перед тим, як в античному Храмі Вести наприкінці року згасав вогонь, а в Новий Рік його розводили знову і від нього запалювались вогні всіх курій, можна побачити аналогічне дійство в трипільському суспільстві. Ми знаходимо глибоку, стійку рису в усіх індоєвропейських народів Європи до ритуального розпалювання «живого вогню» (добутого тертям чи від кресал), після чого його поширювали серед одновірців. Для прикладу українці бережуть традицію перенесення вогню від батьківської хати до синівської, щоб дітей опікувало щастя батьківської хати, а поняття «родинного вогнища» назавжди стало визначенням сімейного єднання та добробуту. Чи не для вуглинок святого вогню трипільці брали із собою до Храму мініатюрні кубки? Виключати таку практику не можна, оскільки вона підтверджена етнографічними свідченнями. До того ж такі мініатюрні кубки знайдені в житлах енеолітичних землеробів [8, с. 41, 138, 171, 272]. І якщо це мало місце, тоді простежується релігійний зв'язок між храмовими та домашніми трипільськими вівтарями. Єдиновірці могли розносити після служби тліючі вуглини святкового вогню, отриманого в Храмі, кожен до своєї оселі, від яких вже розпалювались родинні вогнища. Вірогідність такого дійства можна додатково дослідити з обпалених внутрішніх поверхонь цих мініатюрних горщиків [29, с. 150]. У цілому варто взяти до уваги високий ступінь святості вогню та актив доведених ініціацій з ним, щоб об'єктивно припустити «вогняне сходження» з Храму на всі житлові вівтарі Небелівки.

Хочемо звернути увагу на особливі знахідки, які були виявлені біля вівтаря ритуального залу, а саме – на розвали трипільського бінокля та групу керамічних жетонів з фрагментами напівперфорованого глиняного диска. Ці знахідки варто вважати священними реліквіями Храму, адже вівтар та найближчий простір біля нього є найбільш сокровеним, сакральним місцем, доступ до якого у культових спорудах зазвичай обмежений. Відзначимо, що сама Храмова будівля загинула під час поширеного трипільського

ритуалу циклічного спалення (оновлення), а інвентар під час побідних ритуалів впорядковувався подібно до того, як він використовувався в постійній практиці. Тому знахідки в просторі трипільських вівтарів слід сприймати особливими реліквіями, які тримались у руках жерців під час церемоніальних обрядів.

Засадничим явищем інтер'єрного простору Небелівського Храму вважаємо яму / заглиблення, виявлену археологами майже в центрі ритуального залу навпроти вівтаря, який зорієнтований на сонячні рівнодення. Як ми вже відзначали, із цієї ями набирався матеріал для побудови вівтарів і подіуму, після чого, за висновками археологів, вона була засипана до рівня підлоги [4, с. 326]. Ми переконані, що до такого «археологічного повідомлення» варто придивитися уважніше й пояснити його місце в тогочасній релігії і світорозумінні тих далеких часів, оскільки заглиблення у самому центрі релігійного життя сакрального суспільства не видається випадковістю. До того ж під час магнітних досліджень «мегаструктури» з поселення Майданецьке, археологами виявлено подібну яму, безпосередньо в межах структури [28, с. 16].

Яма в центрі Небелівського Храму, з якої брали матеріал для облаштування головних елементів інтер'єру, зосереджує на собі певний психологічний аспект сприйняття композиційного центру, метафори ями-утроби, лона Матері Землі, з якої народжується «первинна духовна субстанція». Ми зібрали незаперечні докази того, що подібні ями використовувалися в ритуальних цілях. Так, на трипільському поселенні Майданецьке досліджена велика кількість умовних ям, які спочатку використовувалися для добування глини під час житлобудування, а потім вони ритуально заповнювалися предметами жертвопринесень. Так, виявлено 21 яму, які розміщувалися точно під житлами або в безпосередній близькості до них і були заповнені «поховальними будинками» – залишками згарищ від попередньої забудови, які пройшли ритуал вогняного спалення. Наявність золи та деревного вугілля здебільшого в нижніх частинах котлованів, засвідчує проведення ритуалів з використанням вогню, а залишки тонких обвуглених площин – використання в ритуалі тимчасових глиняних вівтарів [27, с. 45–48]. Аналогічні ситуації виявлені й на інших великих об'єктах, таких як Вільховець, Шарин III та Косенівка. Численні ями виявлені магнітною

розвідкою на таких великих поселеннях, як Небелівка, Тальянки, Доброводи [27, с. 45–48]. Із цього можна зрозуміти, що будинки, які народилися з лона Матері Землі, туди ж ритуально і повертаються після завершення свого циклу. Відтак метафора ями як утроби Матері Землі, яка народжує, а згодом після смерті матеріальних речей захоплює назад взятє з неї, ймовірно мала місце у віруваннях трипільців. Звичайно, що ями у просторі трипільських забудов можна віднести й до елементів інтер'єру повсякденного побутового використання. Такі ями знайдені в трипільських житлах, в яких містився кухонний посуд, що дає можливість інтерпретувати це як льох, в якому зберігаються продовольчі запаси [32, с. 194]. У цих випадках вони не мають ознак складних жертвопринесень, а їх розміри значно поступаються «світоглядним заглибленням».

У випадку з храмовою структурою – яма / заглиблення / западина / отвір (тощо) може кодувати центральну точку простору, центр світобудови, «пуп», з якого розвивається той найкоротший шлях до Бога (сакральна точка проникнення у Всесвіт). Саме через цей центр і проходить вертикальна вісь, яку в релігійній культурі заведено називати «Космічна Вісь», «Світова Вісь», «Пуп Землі», «Космічний Стовп», «Космічне Дерево». Зіставлення такої концепції можна знайти у стародавніх текстах вед. Під час опису «ашвамедха» – одного з найголовніших ритуалів ведичної релігії (класик світового релігієзнавства М. Еліаде ставився до «ашвамедха» як до обряду, що має космогонічну структуру, яка одночасно відроджувала весь Космос і відновлювала всі соціальні порядки під час його виконання [31, с. 133]) повідомляється про зведення особливої ритуальної споруди «*ṛgācīnavamsa*» / «прачинаванса», яка мала форму чотирикутника, зорієнтованого на схід. Усередині споруди було три вівтарі вогню, які теж мали особливе розташування. Посередині «*ṛgācīnavamsa*» знаходилась «*vēdī*»; вона являла собою витягнутий із заходу на схід чотирикутник, з увігнутими сторонами та рівною, гладенькою горизонтальною поверхнею. Як зазначає В. Топоров, з великою долею ймовірності «*vēdī*» – це ведичний жертовник, вівтар [20, с. 109]. Згідно з просторовою схемою розміщення «*vēdī*» в ритуальному залі споруди «*ṛgācīnavamsa*», була

зорієнтована своїми чотирма рівними сторонами у відношенні до сторін світу під кутом 45° [20, с. 119], що дає змогу говорити не лише про чотирибічність вівтаря, а й про його хрестоподібність. (Під час польових досліджень музейних експонатів, пов'язаних з Небелівським Храмом, автор статті відвідав Кропивницький обласний краєзнавчий музей. Тут експонується хрестоподібний Небелівський вівтар, який під час археологічних розкопок у 2012 р. був взятий монолітом. Автор звернув увагу на те, що він має гладеньку горизонтальну поверхню зі складною знаковою композицією і в часи свого функціонування його чотири кути (лопасті) були орієнтовані з відхиленням в 45 градусів від сторін світу. Такий самий опис вівтаря «vèdi» спостерігаємо у священних ведичних текстах. До того ж відомо, що як ведичний, так і трипільський вівтар знаходилися в ритуальних комплексах чотирикутної форми, зорієнтованих на схід. В умовах такої значної подібності священних текстів до конкретної ритуальної споруди енеолітичних землеробів, ми схилиємось до думки, що ведична традиція зберігає ритуальну та інтер'єру особливості перших храмових комплексів Євразії, яким на сьогодні і являється Небелівський Храм).

Дуже істотним представляється, що в самому центрі ритуального залу «prâcînavamsa» є заглиблення в землі, своєрідне лоно Землі, з яким співвідноситься жертва. Чи варто нагадувати, що і сама жертва, що знаходиться в центрі «vèdi», утворює сакральний центр, через який здійснюється зв'язок adeptів з богами, землі з небом, створюються умови існування людини у ведійському світі. В. Топоров відзначає: «Це поглиблення – образ жіночого лона, в якому відбувається зачаття – жінкою від чоловіка, Землею від Неба. Це лоно, відзначаючи центр, немов зустрічає тут лінію небесного зв'язку, чи б вони позначалися Світовим Деревом, axis чи mundi» [20, с. 120]. Враховуючи згадану подібність «prâcînavamsa» до ритуального залу Небелівського Храму та унікальний приклад із заглибленнями у самому центрі споруд в обох випадках, ми знаходимо провідник до головного трипільського храмового символу, проникаючи у сферу конкретних священних ідей землеробів через священні ведійські тексти, і не тільки.

Помічено, що конструкція ритуального залу була, ймовірно, підлаштована під функціонування головного храмового символу.

На це вказує відносна розосередженість конструкцій відносно центру зала та його композиційна глибина, що підкреслює його домінанту. У структурі даного дослідження варто звернути увагу на розосередженість трьох вітарів ритуального залу і всього інтер'єрного наповнення відносно центру, відтак центрального заглиблення (ями), на якому ми зосередили свою увагу. Складається враження, що ніщо не могло заважати функціонуванню цієї сакральної точки, лише чисте небо над нею (частково відкритий храмовий дах) та духовний сенс, який вона несла.

У пошуках головного храмового символу Небелівського Храму ми звернулися до вцілівших керамічних копій трипільських храмів. І тут нам вдалося простежити символ, який особливо виокремлювався у внутрішньому наповненні мальованих храмових копій. Ним виявилось зображення «Дерева». У цьому не лишилося сумніву після виставки «Код Трипілья» у Львові 2012 р., де експонувались моделі храмів з колекції благодійного фонду «Платар» [24]. Опубліковані фотоматеріали з виставки зафіксували через невеличкий отвір умовного храмового входу символ «Дерева», яке за намаганнями давніх творців розмістилось по центральній вісі керамічного Храму на стіні, протилежній від входу. Цікаво, що більше ніяких помітних деталей та розписів у внутрішньому інтер'єрі цієї моделі не виявлено, відтак релігійне «Дерево» тут явно передає ідею основоположного символу. Подібні символічні шедеври трипільських часів зафіксовані і в «Енциклопедії Трипільської Цивілізації». У розділі споруди раннього періоду (5400–4600 рр. до н. е.) опублікований Храм, у внутрішньому інтер'єрі якого помітний вітар та видимий рослинний символ на внутрішній стіні [9, с. 336].

Професор Є. Причепій, аналізуючи семантику символів і речей, наявних у моделях трипільських Храмів та жител, дослідив образ «Священного Дерева» навіть із символів, що намальовані на долівці площадок біля вході в будову. Дослідник вважає, що таке дерево можна вважати «Деревом Життя», оскільки воно зображене у сфері життя [15, с. 37–49]. Справді, знак «Дерева» добре відомий з керамічних моделей трипільського житла [30, с. 42–44]. Тут він завжди зображується на тому самому місці, що й у храмових моде-

лях – продовж центральної вісі споруди, біля вівтаря на протилежній від входу стінці. Часто-густо таке «Дерево» поєднане із символом драбини, що передає значення сходження, піднесення тощо. Враховуючи вже визначену закономірність про тотожність деталей звичайного трипільського житла до храмових споруд, віднайдений символ «Дерева» як у глиняних копіях хат, так і в храмових копіях, підносить його до стабільного духовного символу в ойкумені трипільського роду. Скажімо інакше: не було б зображень вівтарів, подіумів, місць для приготування хліба на керамічних моделях, то їх і не було б у реальних відкритих трипільських спорудах. Головні керамічні особливості копій Храмів та жител підтвердились у реальному енеолітичному землеробському житті. А значить місце іконографічного «Дерева», подібно іншим інтер'єрним деталям, могло реалізовуватись у духовному житті трипільців у вигляді живого символу. Як тут не згадати архетипну українську традицію пророцувати зірвані гілки вишні до Різдва чи зерна трав'янистих рослин до Великодня. Встановлено, що такі образи в українців, як і в індоєвропейців (у більшості індоєвропейських народів Космос був упорядкований і систематизований у вигляді трьох часово-просторових шарів: нижнього (підземного), середнього (земного), верхнього (небесного) світів – концепція Світового дерева) [22, с. 96–97], досить структуровані, багаторівневі і у сукупності становлять стрижень міфологічних уявлень про «Світове Дерево», «Дерево Життя» чи «Дерево Роду», «Райське Дерево» тощо [11; 12]. Відзначимо, що священне «Дерево» у деяких формах інколи підміняється або витісняється варіантами квітки, куща, трави тощо. «Священний кущ» (читати Священне Дерево) горить, але не згорає, рухається, але залишається таким самим, яким був, – це не що інше, як метонімічні перенесення зі священного «Року», «Річного Кола», «Часової Божої вічності», втілене в праіндоєвропейській храмовій структурі вівтаря вогню з «Деревом». Такий глибинний смисл закарбований і у ведичному ритуальному вівтарі. В Атхарваведі знаходимо: «На щастя нам рослина, і на щастя хай буде жертковний вівтар» [2, с. 139], з чого можна зрозуміти єднання вівтаря з рослинним символом, зокрема і під час приготування священних напоїв, як то «Сома». Сюди ж варто віднести описи з «Матсья-пурана» чотирикутного вівтаря з арками з гілок чотирьох де-

рев [20, с. 305]. В оповіді про Пуруравасе та Урваши, Пуруравас зриває гілки зі священних дерев, тре їх одна об одну і видобуває священний вогонь, розділений натрое [20, с. 306]. Культ «Дерева» відомий у Давній Індії, дає суттєвий матеріал для виявлення тієї ролі, яке відігравало «Дерево Життя» у трипільському етнокультурному комплексі.

У великій двотомній праці В. Топорова «Світове Дерево: Універсальні знакові комплекси», яку сам науковець вважав своєю головною працею життя, релігійне Дерево визнається універсальним символом, «Деревом цивілізації», основним символом стародавнього світу, яке завжди заповнювало композиційний центр, зокрема і в межах архітектурних споруд (насамперед культових) [19, с. 1, 7, 210, 211]. Безпосередньо чи опосередковано цей священний образ засвідчений різними традиціями всіх материків у діапазоні від епохи бронзи до теперішнього часу [19, с. 212]. Релігійне «Дерево» у центрі культових споруд відоме з храмів Месопотамії [16, с. 128–129], храму Інанни в Шумері [20, с. 363], Храму Нингирсу (за іншими даними Храм Енінну) в Лагаші [19, с. 246], зображено на священних сценах ассірійських барельєфів, відтворено на частині стели з Ур-Намму (возливання на вівтарі), є поширеним мотивом на плитах коридорних гробниць із зображенням святилищ доби пізнього неоліту Бретані [16, с. 129], відоме зі святилища Посейдона на Істмі (Коринфський перешийок), де в його самому центрі росла сосна [33, с. 219–221]. Релігійне дерево становило сутність духовного, релігійного й художнього життя найголовніших святилищ Еллади [13, с. 3]. Є приклади заповнення сакрального центру похідними від дерева символами: центр чотирикутника, утвореного мексиканською пірамідою Теночтітлан, заповнений кактусом з орлом [19, с. 330].

Отже, враховуючи наведений масив інформації стосовно релігійного «Дерева», ми тепер спроможні припустити, що умовний храмовий центр сакрального комплексу з Небелівки, відзначений заглибленням, не міг існувати без вираження його сакрального значення. Із «Центра трипільської Землі» мав би постати значущий духовний символ, який виразив би результат складної міфологічної системи двох начал (чоловічого й жіночого / небесного

та земного) у видимому репрезенті живого взірця, який походив би від земної сфери й сягав ідеальної (небесної) сфери вічності. За нашими висновками, центр частково відкритого до небесної сфери ритуального залу був відзначений рослинним символом, скоріше за все «Деревом», яке в пізнішому міфо-поетичному комплексі індоєвропейських народів (і не тільки) дістало назву «Світового Дерева» та його варіантів – «Дерева Життя», «Дерева Центру», «Небесного Дерева», «Шаманського Дерева», «Дерева Пізнання», «Космічного Дерева» тощо. Оскільки «Дерево» не є археологічним матеріалом, який можна дослідити методами зазначеної науки, ми наводимо релігієзнавчу реконструкцію враховуючи те, що «живий символ Храму» у своїх аналогіях з іншими давніми релігійними традиціями не є неповторним явищем.

Тож, сакральний інтер'єр Небелівського Храму містив у собі елементи, притаманні стародавнім Храмам: храмовий двір, приміщення під відкритим та закритим небом, священні місця для розпалення багаття (вівтарі-майданчики), храмовий церемоніальний посуд, центральна точка, що позначала мундус. Уся відома інтер'єрна композиція зводиться до центральної точки, виокремлюючи її. Тим самим умовний центр залу із заглибленням особливо виокремлюється стосовно інших інтер'єрних деталей, «підпорядковуючи» собі весь простір. Відкритий над цією центральною точкою храмовий дах пристосовує центральний символ до обміну з навколишнім світом.

Варто зосередити увагу на відсутності в Храмі будь-яких скульптур чи рукотворних образів Богів, Богинь, або ж Бога. Це засвідчує, що індивідуальні аспекти людської особистості не переважали над надприродним світом, бо ж людиноподібні Боги завжди реалізують внутрішній егоїзм самих себе. Використання антропоморфних скульптурних мініатюр (відтак копії людського тіла) у трипільській релігії було ймовірно організовуючою метафорою (сакральним живописом), але не основним об'єктом соціальної та культурної цінності. Трипільський Храм закликає нас відмовитися від раніше спрощеної ідеї про статуетки чи скульптури як основні об'єкти поклоніння. Це можна вважати підкресленою позицією архітекторів споруди щодо вірувань самому Храмі. Водночас не можна не визнати, що людиноподібні фігурки використовув-

валися у святилищах та домашніх ритуалах, що не було найвищою формою поклоніння.

Центральним храмовим символом варто визнати священне «Дерево», до якого зверталися як до образу знов відтвореного Космосу, Всесвіту, творіння сакралізованих Матері Землі та Батька Неба. Такий живий символ віри з повним обґрунтуванням можна назвати одним з основних символів епохи трипільської релігії. Можливо саме тому, тематика «Світового Дерева» та його варіантів ведуть свою генеалогію у більш пізніх релігіях у рубрикації «від сотворення світу та первинного раю». Відродження ж такого релігійного символу землеробського етносу у сучасному світі може бути актуалізацією екологічних цінностей у суспільстві, яке повністю десакралізувало Природу-Космос, увійшовши в епоху екологічних катастроф. Образи й символи корінних землеробів, успадковані із семи тисячолітньої давнини, можуть запрацювати в нових культурних контекстах, бути спрямованими на вирішення нових завдань та викликів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Археологи розповіли про віру трипільців. URL: http://www.istpravda.com.ua/short/2018/06/14/152591/view_print/
2. Атхарваведа (Шаунака) : в 3 т. / пер., вступ. ст., комент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. Москва : Вост. лит., 2005. 231 с.
3. Бурдо Н. Б., Відейко М. Ю. Спогади про золотий вік. Харків : Фоліо, 2007. 415 с.
4. Відейко М., Бурдо Н. «Мегаструктура» – Храм на трипільському поселенні біля с. Небелівка. *Культовий комплекс Кукутень-Трипілья та його сусіди*. Збірка наукових праць. Інститут археології НАН України, 2015. 476 с.
5. Відейко М. Ю. Етносоціальні трансформації у центральній та південно-східній Європі V–IV тис. до н.е.: дисертація на здобуття наук. ступеня доктора історичних наук: 07.00.005. Київ, 2015. 462 с.
6. Відновлення Трипільського Храму. Консультації проф. М. Відейка та В. Перегінця. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4VBbEJwbng>

7. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. 247 с.
8. Енциклопедія трипільської цивілізації: у 2 т. Т. 2 / відп. ред. С. М. Ляшко. Київ : Укрполіграфмедіа, 2004. 654 с.
9. Енциклопедія трипільської цивілізації: у 2 т. Т. 1 / гол. ред. М. Ю. Відейко. Київ : Укрполіграфмедіа, 2004. 703 с.
10. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. URL: <https://religion.wikireading.ru/60895>
11. Завалій О. Святе, всеперемагаюче «Дерево Життя». URL: <https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/sviate-vseperemahaiuche-derevo-zhyttia>
12. Завалій О. Символ «Дерева Життя» в арійському, слов'янському, українському значенні. URL: <https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/symbol-dereva-zhyttia-v-ariiskomu-slovianskomu-ukrainskomu-znachenni>
13. Кифишина О. А. Священное дерево в искусстве и культуре Эллады : диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения: 17.00.04. Москва, 2010. 387 с.
14. Видейко М., Чапмен Д., Гейдарская Б. Исследования Мегаструктуры на поселении трипольской культуры у с. Небелевка в 2012 г. *Tyragetia*, s.n., vol. VII [XXII], nr. 1, 2013. 434 с.
15. Причепій Є. Культурні керамічні вироби та орнаменти посуду трипільців у світлі ідей праміфу. *Культурологічна думка*. 2018. № 13. С. 37–49.
16. Проблеми вивчення та охорони пам'яток первісного мистецтва Півдня Європи (кам'яний вік – епоха бронзи). Матеріали міжнародної наукової конференції. Запоріжжя, Дике Поле, 2015. 153 р.
17. Рибаків Б. Космогонія і міфологія земледільців енеоліта. *Советская археология*. 1965. № 1. С. 24–46; № 2. С. 13–39.
18. Сварог. Часопис громади українських язичників «Православ'я». 1996. Вип. 4. 48 с.
19. Топоров В. Н. Дерево Мировое. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. Москва : Сов. энциклопедия, 1991. 448 с.
20. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 496 с.
21. Українське релігієзнавство. *Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців* : зб. наук. пр. / гол. ред. Колодний А.. 2020. № 92. 192 с.
22. Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні: збірник наукових праць. Львів, Інститут прикладних проблем механіки і математики ім. Я. С. Підстригача НАН України, 2014. 767 с.

-
23. Українське небо 2. Студії над історією астрономії в Україні: збірник наукових праць. Львів, Інститут прикладних проблем механіки і математики ім. Я. С. Підстригача НАН України, 2016. 669 с.
24. У Львові експонують «Код Трипілля». URL: https://zaxid.net/uk_lvovi_eksponuyut_kod_tripillya_n1256538
25. Bisserka Gaydarska, Marco Nebbia & John Chapman. Trypillia Megasites in Context: Independent Urban Development in Chalcolithic Eastern Europe. *Cambridge Archaeological Journal*. Institute for Archaeological Research, 2019. P. 11.
26. Cultura Cucuteni in contextual neo-eneoliticului European. International Colloquium. Piatra-Neamț, 15–17 octombrie, 2014. 190 p.
27. Cucuteni and ancient Europe. The collection of scientific works № 414. Kyiv, 2016. 134 p.
28. Hofmann R, Muller J, Shatilo L. Governing Tripolye: Integrative architecture in Tripolye settlements. United states : University at Buffalo, The State University of New York, 2019. 54 p.
29. Chapman J., Videiko M. Yu., Gaydarska B. Architectural differentiation on a Trypillia mega-site: preliminary report on the excavation of a mega-structure at Nebelivka, Ukraine. Durham University, *Journal of Neolithic Archaeology*. 2014. Nov. 24th. 234 p.
30. PLATAR. Ukraine to the World, Treasures of Ukraine from the PLATAR Collection. Kijow-Warszawa, Muzeum Narodowe w Warszawie, 2008. 389 p.
31. Rick F. Talbott. Sacred Sacrifice: Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity. English, 2005. 364 p.
32. Francesco Menotti and Aleksey G. Korvin-Piotrovskiy. The Tripolye Culture Giant-Settlements in Ukraine Formation, Development and Decline. Oxford, UK. : Oxbow Books, 2012. 264 p.
33. Burkert W. Homo Necans Interpretation altgnechischer Opfernten und Mythen. Berlin, 1997. 378 p.

REFERENCES

Archaeologists told about the faith of the people of Trypillia. Retrieved from http://www.istpravda.com.ua/short/2018/06/14/152591/view_print

Atharvaveda (Shaunaka). (2005). In 3 volumes. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS. [In Russian].

Burdo, N. B. & Videiko, M. Yu. (2007). Memories of the Golden Age. Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].

Videiko, M. & Burdo, N. (2015). "Megastructure" - Temple in the Trypillia settlement near the village. Nebelivka. *Cult complex Kukuten-Trypillya and its neighbors*. Collection of scientific works. Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].

Videiko, M. Yu. (2015). Ethnosocial transformations in Central and South-Eastern Europe V-IV millennium BC. (Doctoral dissertation). Kyiv. [In Ukrainian].

Restoration of the Trypillia Temple. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=4VBbEJwbng>

Dyakonov, I. M. (1990). Archaic myths of the East and the West. Moscow: Nauka, Main edition of oriental literature. [In Russian].

Lyashko, M. & others (Eds.). Encyclopedia of Trypillia civilization. (2004). In 2 vol. Vol. 2. Kyiv: Ukrpoligrafmedia. [In Ukrainian].

Lyashko, M. & others (Eds.). Encyclopedia of Trypillia civilization. (2004). In 2 vol. Vol. 1. Kyiv: Ukrpoligrafmedia. [In Ukrainian].

Eliade, M. History of Faith and Religious Ideas. *Gautama Buddha to the triumph of Christianity*. Retrieved from: <https://religion.wikireading.ru/60895>

Zavaliy, A. Holy, all-conquering "Tree of Life". Retrieved from <https://www.ridivira.com/en/suspilstvo/sviate-vseperemahaiuche-derevo-zhyttia>

Zavaliy, O. Symbol of the "Tree of Life" in the Aryan, Slavic, Ukrainian meaning. Retrieved from <https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/symvol-dereva-zhyttia-v-ariiskomu-slovianskomu-ukrainskomu-znachenni>

Kifishina, O. A. (2010). The sacred tree in the art and culture of Hellas (PhD dissertation). Moscow. [In Russian].

Videiko, M., Chapman, D. & Heydarskaya, B. (2013). Studies of Megastructure in the settlement of the Tripoli culture near the village of Nebelevka in 2012. Tyrageia, s.n., VII [XXII], 1, 434 p. [In Moldova].

Prychepiy, E. (2018). Cult ceramics and ornaments of Trypillia tableware in the light of pramif ideas. *CULTURAL THOUGHT*, 13, 37-49. [In Ukrainian].

Problems of study and protection of monuments of primitive art of Southern Europe (Stone Age - Bronze Age). (2015). Zaporozhye, Wild Field. [In Ukrainian].

Ribakov, B. (1965). Cosmogony and mythology of the Eneolithic farmers. *Soviet archeology*, 1, 24-46; 2, 13-39. [In Russian].

Svarog. (1996). *Journal of the Ukrainian Pagan Community "Orthodoxy"*. Kyiv, Issue 4. [In Ukrainian].

Toporov, V. N. (1991). World Tree. *Myths of the peoples of the world: Encyclopedia*: In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Sov. encyclopedia. [In Ukrainian].

Toporov, V. N. (2010). World tree. *Universal sign complexes*, 2. Moscow: Manuscript Monuments of Ancient Rus. [In Ukrainian].

The Code of Trypillia is exhibited in Lviv. Retrieved from https://zaxid.net/u_lvovi_eksponuyut_kod_tripillya_n1256538

Bisserka, Gaydarska, Marco, Nebbia & John Chapman. (2019). Trypillia Megasites in Context: Independent Urban Development in Chalcolithic Eastern Europe. *Cambridge Archaeological Journal*. Institute for Archaeological Research (p. 11).

Cultura Cucuteni in contextual neo-eneoliticului European. (2014). *International Colloquium. Piatra-Neamț*, 15-17 octombrie. [In Romania].

Cucuteni and ancient Europe. (2016). *The collection of scientific works*, 414. Kyiv. [In Ukrainian].

Hofmann, R, Müller, J. & Shatilo L. (2019). Governing Tripolye: Integrative architecture in Tripolye settlements. US: University at Buffalo, The State University of New York.

Chapman, J., Videiko, M. Yu., Gaydarska, B. (2014). Architectural differentiation on a Trypillia mega-site: preliminary report on the excavation of a mega-structure at Nebelivka, Ukraine. *Durham University, Journal of Neolithic Archaeology*, Nov. 24th.

PLATAR. (2008). Ukraine to the World, Treasures of Ukraine from the PLATAR Collection. Kijow-Warszawa, Muzeum Narodowe w Warszawie. [In Poland].

Rick, F. Talbott. (2005). Sacred Sacrifice: Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity.

Menotti, F. & Korvin-Piotrovskiy, A. (2012). The Tripolye Culture Giant-Settlements in Ukraine Formation, Development and Decline. Oxford, UK., Oxbow Books.

Burkert, W. (1997). *Homo Necans Interpretation altgnechischer Opfernten und Mythen*. Berlin.

Alexander Zavalii

Obtainer of the Department of Religious Studies, H. Scovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: zavke@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3434-797X>

Reconstruction of the sacred significance of the interior of the Nebelivka Temple and its main symbol

Abstract

During the archeological research of the Trypillian Temple complex near the village of Nebelivka (Kirovohrad region) revealed many temple inventory and interior features that are of significant interest for religious studies. Given the fact that the building is recognized as the largest temple of Eneolithic Europe, and later the center of pilgrimage of the Trypillia ethnocultural group, we consider it necessary to delve into its individual phenomena with approaches to interdisciplinary study. The premises of the Nebelivka Temple complex were mainly occupied by monumental religious objects that marked the religious space. Among the remains of the building were found seven altars of fire, a clay podium with a set of cult utensils, ritual graters, a ceramic table, a ceremonial set of cups and more. It is worth noting a special find - the remains of a ceramic disk with a group of chips to it. This discovery in the scientific world was called the Nebelovsky Disk. A fundamental phenomenon of the interior space of the Nebelivka Temple was a conditional pit (deepening) in the very center of the ritual hall. It is the central temple point that provides the key to the interpretation of the main temple symbol, which was probably of plant origin. The article draws parallels between the main ritual hall of the Trypillian Temple and the special ritual building of the Vedic religion "prâcnavamsa" / "prachinavansa" in which the most important ritual of the Vedic religion "ashvamedha" was performed. This shows a significant similarity between the two sacred buildings, and most importantly the similarity of the recesses in the center of the sacred space, which was marked by the "World Tree" (according to V. Toporov). The author argues that the peculiarities of the interior of the Nebel Temple illuminate the ideas of ancient people about the structure of the sacred cosmos, the place of people in it and the symbols that connect sacred

society with cosmological ideas. The peculiarity of this study is that the inner temple filling is essentially a materialized spiritual world of ancient farmers, which broadcasts their religious cosmology.

Keywords: Trypillia, Nebelivka, temple, temple interior, religious cosmology, trypillia religion, World Tree.

УДК 28-23:[17:502.1

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.08

І. Р. Лазоревич,
*аспірантка кафедри філософії та культурології
філологічного факультету
Чернівецького національного університету
імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна
e-mail: i.lazorevych@chnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0445-1728>*

КОРАНІЧНА МОДЕЛЬ СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ПРИРОДИ: СИНЕРГІЯ РЕЛІГІЙНОГО, ЕСТЕТИЧНОГО ТА ЕКОЛОГІЧНОГО

У статті проаналізовано актуальні маркери екологічної культури мусульманського світу в аспекті її коранічних періоджерел та практичної втіленості в соціальному житті ісламських спільнот. Авторка експлікує низку висвітлених у Корані смислових акцентів, пов'язаних з усвідомленням сакральних джерел природи та обов'язку благоговійного ставлення до неї. Береться до уваги й поетизація теми природи в Корані. Констатуючи екологічні ризики та проблеми, зумовлені масштабною технологізацією та глобалізацією, дослідниця на прикладі ісламу презентує можливості релігійних учень надавати світоглядно-ціннісні орієнтири осмислення цих ризиків і проблем та долучатися до пошуку шляхів їх розв'язання. Зокрема, внутрішня естетизованість релігійного світобачення теж певною мірою може служити чинником екологічного збалансування ставлення до світу. Дослідження перебуває на міждисциплінарній межі таких галузей, як релігієзнавство, етика, глобалістика, соціальна філософія.

Ключові слова: іслам, природа, Аллах, релігія, екологія, глобальні проблеми, глобалізація, майбутнє, поетичність.

У сучасному світі різноманітні культури (чи їхні представники) співіснують у єдиному інформаційному просторі. Це зумовлено стрімкістю темпів розвитку соціокультурної глобалізації і прискореною динамікою змін у більшості важливих сфер людського життя. Осмислення процесів глобалізації в тих чи інших формах здійснюється з 1970-х рр. і, як наголошує С. Сидоренко, на зміст цього осмислення впливають «ідеї холізму, постмодернізму, системології, кібернетики, семіотики, еволюційні концепції глобального та універсального еволюціонізму, синергетики, діатропики тощо» [13, с. 103].

Трансформації сучасного соціокультурного простору тягнуть за собою й істотні зміни ціннісної свідомості. Універсальні світові проблеми значно більше, ніж це було в попередні епохи, даються взнаки і в життєвому досвіді окремих осіб і спільнот у різних куточках планети. Усе це робить особливо значущим фактор усвідомлення особистостями цінності співпраці заради позитивного впливу на долю світу. На тлі тих незворотних змін, з якими людство стикнулося наприкінці ХХ ст., дедалі очевиднішим стає усвідомлення того, що збереження людства неможливе без об'єднаних зусиль. На це націлена низка різноманітних програм та ініціатив, які мають і планетарний, і регіональний масштаб, часто куруються ООН або іншими авторитетними організаціями. Один із прикладів – UNEP, Програма ООН з довкілля, що функціонує з 1972 р. А 2008 р. Міжнародною асоціацією стратегій виживання й розвитку було розроблено та опубліковано проєкт «Ідеологія самозбереження людини» (детальніше з проєктом можна познайомитися на сайті www.gim.inion.ru).

Відомо, що до глобальних проблем сьогодення, серед інших, належать потреба забезпечення всього людства ресурсами, використання ресурсів Світового океану, глобальне потепління, озонові діри, тероризм, забруднення атмосфери, морів та океанів, особливості демографічних трансформацій, ризик термоядерної війни тощо. Усі ці проблеми характеризуються кількома загальними рисами: широкими масштабами, тенденціями загострюватися, пов'язаністю одних з іншими, динамікою.

Варто зважити на рефлексії японського філософа Дайсаку Ікеди щодо ментально-ціннісних передумов такого стану речей (зокрема, висловлених ним у діалогах з Артуром Тойнбі): «Намагаючись підкорити світ природи, людство порушило основний, природний її ритм. Страждення й доведена до межі руйнування діяльністю людини, природа тепер повстає проти людства. Я вбачаю дві причини того, що людина зайшла так далеко в руйнуванні свого природного оточення. По-перше, сучасна людина не відносить себе до світу природи... Друга причина впливає з юдейського монотеїзму... Повіривши в те, що людина ближча до Бога, ніж всі інші істоти, вона стала вважати, що це цілком природно – підпорядковувати всі інші створіння для служби собі... Комбінація цих двох причин визначила основний напрям розвитку сучасної науково-технологічної цивілізації [14, с. 46]. А втім, одразу зробимо застереження до цієї думки Дайсаку Ікеди: у постулатах юдаїзму також наявні екологічні імпульси. Так само, як і в ісламі, християнстві, буддизмі та ін. там теж є чимало місць, які закликають до благоговіння перед природою як Божим творінням. Тому, звісно, покладати «провину» на конкретну релігію недоцільно, все залежить від людської інтерпретації тих чи інших постулатів священних текстів та конкретних соціальних практик.

Техногенна цивілізація як наслідок і подальший мотиватор стрімкого прогресу водночас несе ризики для людини втратити керування цим прогресом. У пошуку способів запобігання втіленню в життя цих ризиків не варто нехтувати й потенціалом релігії та конкретних релігійних учень, адже антропологічні виміри есхатології не лише дають модель фіналу земного існування, а й накреслюють для людини ціннісні орієнтири запобігання небажаним, згубним форматам цього очікуваного фіналу, а отже, здатні ідейно мотивувати творчу активність і відповідальність людини. Тож дослідницький моніторинг відповідного ресурсу доктрин і практик різних релігій – річ актуальна. А оскільки значний сегмент сучасних мешканців планети сповідує іслам, то й ісламські візії щодо цього доцільно зробити предметом спеціального розгляду. Тож завданнями цієї статті є: окреслити потенціал релігійного світогляду в ціннісному регулюванні екоставлення людини до світу; на ґрунті осмислення екологічно релевантних настанов

Корану експлікувати ціннісні вектори розвитку почуття відповідальності мусульман перед природою з урахуванням певної дієвості й естетичного чинника коранічних уявлень про природу; презентувати найвідоміші сучасні екологічні мусульманські організації, рухи та соціальні медіа і їхню релігійну складову.

Дослідження спирається на аналіз першоджерел, зокрема Біблії [2] та Корану [7], а також наукових праць, в яких осмислено взаємодію релігії, екології та мистецтва. Це, зокрема, «Екологічна культура в мусульманській теології» П. Алієвої [1], «Естетика на переломі культурних традицій» Н. Маньковської [10], «Обери життя. Діалог Арнольда Дж. Тойнбі та Дайсаку Ікеди» [15], «Мистецтво ісламу» Б. Бренда [3], «Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей» О. Бродецького [5] та ін.

Як відзначає О. Курбачева, «в умовах перманентної трансформації світопорядку, в період соціальних і культурних криз особливу актуальність становлять дослідження, присвячені аналізу цивілізаційної динаміки, особливостям міжкультурного діалогу і проблем соціокультурної ідентифікації. В умовах історичної нестабільності світова соціальна і гуманітарна думка спрямована на пошук нового образу світу і можливостей соціокультурного діалогу» [8, с. 51]. Тому й постає важливе питання: чи має релігія дієвий евристично-творчий ціннісний ресурс сприяти переходу від деструктивного типу розвитку до регульованого?

Звісно, сучасне ставлення до природи витворилося внаслідок наукових революцій та логіки розвитку індустріальної цивілізації і догматичні постулати релігій у цьому контексті багато в чому втратили свою колишню світоглядну директивність. Проте сакральні ідеали (особливо перед страхом ризиків та загроз і в умовах браку прогностичної здатності щодо перебігу тих чи інших життєво загрозливих явищ), хоча й не так монолітно, як колись, але зберігають свою вагу. Актуально саме в цьому контексті розглядати й питання природи. Оскільки, як відзначає В. Мельничук, «не приділяючи уваги природі, ми перестаємо турбуватися про необхідну умову для нашого життя. Адже середовище, штучно створене людиною, не може існувати без ресурсів, які забезпечуються природою. Людина існує в суспільстві,

тому про збереження довкілля повинна турбуватися не лише окрема людина, а й все суспільство» [11, с. 12].

Ми всі обізнані щодо того, що важливою проблемою сучасності є проблема збереження ціннісних орієнтацій гуманізму на тлі морально деструктивних «побічних ефектів» техногенної цивілізації та антропологічної кризи, що її супроводжує. Буддизм у цьому контексті (як і низка інших східних духовних традицій) завжди закликав до святобливого ставлення до ества природи й незавдавання шкоди всьому живому.

У християнстві ми часто знаходимо ідеї, що Бог довірив людині дбати про світ і про природу. Знаходимо це і у посланні до Єфесян [Єф. 5, 1], першому посланні до Тимофія, [1 Тим. 4, 14], у Книгах Левит [Лев. 19, 33–35], пророка Екклесіаста [Еккл. 10, 17–18] та ін. Також існують тлумачення вбивства Авеля Каїном як перше забруднення природи.

Але сконцентруймося на ісламі. Фундаменталістські тенденції – це, звісно, те, до чого не можна звести весь іслам. Але ті фундаменталістські тенденції, які наявні, в умовах глобалізації часом особливо радикалізуються, щоб «відгородити» соціум від неприйнятних цінностей, і це часом перешкоджає налагодженню мостів порозуміння між ісламським світом і західною цивілізацією. П. Алієва стверджує, що «в мусульманському світі найважливішим чинником, що визначає ставлення людини до природи, є релігія. Система норм, що регулює взаємини людини з природним середовищем, відображається, передусім, в основних джерелах ісламу – Корані та Сунні. Екологічний зміст ісламських джерел переважно має характер релігійно-моралізаторських настанов. Ці настанови повинні стати головним екологічним орієнтиром на шляху до досягнення сталого розвитку суспільства. Засновані на ісламі цінності, виконуючи важливі світоглядні й соціальні функції, можуть відіграти помітну роль у становленні нової екологічної культури» [1, с. 4].

Ми погоджуємося із цим твердженням, адже вказівки, представлені в Корані, розглядаються як вказівки самого Аллаха, які не піддаються сумніву. Хоч сакральність як онтологічний і ціннісний орієнтир просякає всі сфери ісламського світовідчуття й світорозуміння, проте основою в ланцюгу сакральних смислів

цієї релігії, безперечно, є коранічний текст, адже в контексті мусульманської духовної культури, як зазначають дослідники, «латентні експлікації сакральних текстів» Корану («Священного письма») і Сунни («Священного передання») становлять три «модальності» разом з «нормативами та ідеалами» та «історичними реаліями»...» [9, с. 138].

Тож усе єство ісламу базується на Корані. А все ісламське мистецтво сповнене алюзіями, що апелюють до коранічного змісту. Зрештою, і сам Коран є водночас і художнім витвором: він сповнений поетичними образами. Наприклад, у ньому читаємо: «Скажи: «Мій Господь знає те, що говорять і на небесах, і на землі. А Він – Всечуючий, Всезнаючий!» Але вони говорять: «Якісь уривчасті відіння! Та він вигадав це! Він – поет! Нехай прийде до нас зі знаменням, яке було в перших посланців!» [7, с. 239]. Тут йдеться про сприйняття Корану «невірними». Але все одно: навіть попри суб'єктивну неприйнятність для мусульман такого тлумачення текст сприймався і як поетичний, і це відобразилося в ньому самому.

У будь-якому разі слову в ісламі надавалося й надається велике значення; це обґрунтовується в мусульманській теології. Слово не має матеріально-антропоморфного характеру, як, наприклад, живопис і скульптура, і тому уявляється як презентант духовної сили. «У першу чергу, це озвучене священне слово Корану і мусульманських молитов. І справді, в Корані ми знаходимо зразки високорозвиненого художньо-образного мислення. Особливо це характерне для опису найголовнішої ідеї мусульманської теології – райського життя» – відзначає М. Даньків [6, с. 220].

Мусульманські спільноти вирізняються тим, що навіть у сучасному постсекулярному світі майже нормою є те, що й молоді мусульманські митці актуалізують у своїй творчості питання праведності Корану і наголошують на святості слів Аллаха. Наприклад, у вірші «Багато вчених переходять на іслам» авторка Номі Стоун у форматі діалогу зі своїм другом провадить роздуми про віру та спілкування:

«Якщо Ви не вірите повною мірою – Ви не вірите взагалі» [див.: 15] починає авторка свій вірш, актуалізуючи важливість питання віри у мусульман.

«Чи знаєте ви, що Пророк знав точну кількість кісток у тілі людини?»

Тоді чому ви ставите стільки питань?

Ви ставите більше питань, ніж ви вдихаєте повітря» [див.: 15].

Авторка аналізує поняття екзистенційного, к'єркегорівського відчаю і пошуку власного «я» в мусульманській мудрості.

Мусульманське уявлення про природу – також сакралізоване, адже природа, згідно з вірою, – це творіння Аллаха. І саме людина несе відповідальність за її збереження. Близько 750 аятів актуалізують ці питання. «І не поширюйте безчестя на землі після того, як вона стала кращою», знаходимо у сурі Аль-Араф [7, с. 113]. У сьогоденні ж, як ми вже відзначали, екологічні проблеми набули значення глобальних й наслідки цих проблем істотно впливають на світову економіку. Тим не менше, як правові, так і технологічні важелі регулювання екологічних проблем є недосконалими і не завжди ефективно здійсненими. Тож людина і нині апелює до релігійних пояснень і ціннісних орієнтирів, розглядаючи їх як дієві (на психологічному і світоглядному рівнях).

У Корані неодноразово акцентується упорядкованість природи, джерелом якої є мудрість Аллаха. Людині належить стежити за дотриманням цього порядку, адже створений Богом світ був переданий людині у підпорядкування. Людина відповідальна перед Аллахом за всі свої вчинки: гідні і негідні. Натомість людський егоїзм та розуміння вищості людини щодо тварин і всієї біосфери в аспекті нібито її автономного і безоглядного права втручатися у природний поступ речей – великий гріх у ісламі: «І не ходи по землі пихато, бо не розколоти тобі землю й не досягнути висоти гір!» [7, с. 211].

Безперечно, в наш час ніхто не сумнівається в тому, що питання екології – важливі. Кожен мусульманин знає, що все створене Творцем у мудрості і гармонії. Усе має свій порядок і пере-

буває на своїх місцях. Знаходимо в сурі Аль-Камар, що «воістину, Ми створили кожну річ згідно із передвизначенням» [7, с. 405]. Тобто всі явища – і вода, і земля, і гори, і повітря – все пов'язане між собою. Тож релігійна свідомість дедалі активніше постулює: саме порушення людиною цього зв'язку – першоджерело екологічних катастроф та катаклізмів.

Як відзначає О. Бродецький, «самих лише декларацій про стурбованість екологічними негараздами, звісно ж, недостатньо. Ціннісна свідомість релігійних спільнот й окремих особистостей має трансформуватися в практичну площину. А це означає, що релігійним організаціям слід активно долучатися, зокрема, і фінансово, й інтелектуально, й організаційно до реальних екологічних проектів та ініціатив, які мають прикладний вихід та здатні призводити до відчутних результатів» [4, с. 72]. І в ісламі є низка таких прикладів практичних кроків.

Сьогодні розвивається чимало мусульманських громадських груп, які займаються охороною природного середовища, наприклад «еко-мусульмани» або ж «зелені мусульмани». Найбільш впливові організації, безперечно, «Мухаммадійя» та «Надхатул Улама», які вже понад століття провадять свою діяльність в Індонезії. Їхня просвітницька діяльність є край важливою, адже проблему забруднення атмосфери як проблему ключову ідентифікують тільки близько третини жителів Індонезії. Більшості людей притаманною є думка, що споживацьке ставлення до природи – це норма, а наслідки цього ними не передбачаються. І в такому випадку донести ідеї екологічності через релігію – мудре і правильне рішення. Тому ісламські діячі часто акцентують у проповідях увагу на важливості екології, адже саме в мечеті збирається найбільша кількість мусульман. Також заклади вищої освіти (зокрема, в Індонезії) включають у свої навчальні плани співпрацю з песантренами (релігійними школами) у форматі так званих екопесантрени, у такий спосіб актуалізуючи важливість охорони природи.

З'являється в науковому обігу й термін «екоджихад», який має на увазі захист природного середовища і пропаганду дбайливого ставлення до природи. Цей термін не повинен шокувати по-

верховим сприйманням слова «джихад» як чогось виключно агресивного. Ні. Він містить у собі заклик до мирного вивчення зелених принципів, таких, як захист навколишнього середовища, добробут тварин та біорізноманіття, з точки зору їхньої сумісності з ісламом. Теологи в ісламі часто говорять, що всі стихійні лиха – це кара Аллаха за порушення установлених ним правил. «Невже не бачать невіруючі, що небеса й земля були єдиним цілим, а Ми роз'єднали їх, і що Ми створили все живе з води? Невже вони не увірують??» – знаходимо в сурі Аль-анбійя [7, с. 241].

Першим ісламським товариством, яке почало говорити про екологію, був Ісламський фонд екології наук про навколишнє середовище (IFEES – <http://ifees.org.uk>). Саме вони і впровадили термін «екоджихад» в обіг. Основна мета діяльності організації – реагування на зміну клімату та на неприпустимі рівні забруднення, адже це завдає шкоди людині і, зрештою, загрожує погіршенням чисельності населення в усьому світі. IFEES вбачають своїм завданням спонукати мусульманський світ брати участь в актуалізації цих питань і закликати мусульман виконувати свої обов'язки як опікунів творіння Аллаха, працювати над тим, щоб залишити життєздатну землю для майбутніх поколінь.

Також з подання цієї організації було створено «Ісламську декларацію про глобальні зміни клімату». На зустріч з обговорення цієї декларації було запрошено 80 представників: це академіки, релігійні діячі, представники міжнародних організацій та громадянського суспільства. Ісламська декларація про зміну клімату має на меті зосередити увагу місцевих громад у мусульманських громадах на альтернативних джерелах енергії та актуалізувати питання кліматичних проблем. Цього можна досягти, використовуючи декларацію як основу підготовки людей до вміння поширювати інформацію про ісламську екологічну етику та навчаючи мусульман відповідальності за довкілля.

Важливою у цьому річизі є й організація «Green Sufi» та сайт-проект порталу «Zaufishan» – «The Eco Muslims». Адже в епоху інформатизації та поширення впливу Всесвітньої павутини на соціум величезним ресурсом для розуміння мусульманської ідентичності виступає мусульманська блогосфера. Зокрема, часто можна знайти блоги чи сторінки у соціальних медіа, які розкри-

вають тему зеленого мусульманства. Наприклад, у цьому річищі гарним прикладом є згадувана вище «Zaufishan» (буквально перекладається як «поширювати світло») (<http://www.zaufishan.co.uk>). Це блог британської мусульманки, графічної дизайнерки, студентки кафедри літератури та ісламського права. Дівчина пише про Коран, його інтерпретації, мовні особливості іврити та екологію, яка виступає важливою частиною розвитку сучасного ісламу.

Також можна виокремити портал «Зелений пророк» (<http://www.greenprophet.com>). Портал заснований біологинею, журналісткою, технологічною підприємницею Карін Клостерман. Цей портал про роботу людей, які піклуються про природу і здатні стати частиною змін щодо екологічно чистої енергії, подорожей, розумних міст, зелених інновацій.

Прихильники екологічного ісламу створюють листівки, комікси та програми з вивчення екології, екологічних проблем та способів їх розв'язання. А з 2009 р. практикуються і так звані зелені рамадани, під час яких мусульмани притримуються халяльної дієти, а всі надлишки їжі надсилають в Африку людям, що голодують. Засновником цієї ініціативи стала Рада ісламських організацій великого Чикаго. Крім того, є сайт, який заохочує еко-хадж (<http://ecohajj.wordpress.com>). Ідея актуалізує екологічно позитивні вчинки. На цьому сайті можна знайти все, щоб мати змогу піклуватися про творіння Аллаха.

Натомість блог «Світ зелених мусульман» висвітлює все, що у зеленому мусульманському світі: від еко-мистецтва, етичної моди до екологічного хаджу та сонячної енергії. Є у цього руху і власний твіттер – <http://twitter.com/#!/greenmuslims>. Зелені мусульмани переконані, що турбота про природу закорінена у стовпах ісламу.

Розглядаються питання екологічності в ісламі і в українських наукових та релігієзнавчих колах. Зокрема, у жовтні 2020 р. відбувся онлайн міжрелігійний круглий стіл «Людина – співтворець світу: погляд авраамічних релігій», в якому взяли участь ісламський муфтії шейх Саїд Ісмагілов та християнський священик і доктор патристичного богослов'я, викладач Українського Като-

лицького університету Олег Кіндій, обговорюючи питання творіння та екології в ісламі та християнстві.

Узагальнюючи, згадаємо, що в самому Корані слово «Земля» згадується багаторазово. А під час паломництва святими місцями Саудівської Аравії мусульманам заборонено убивати будь-яку тварину, ламати гілки дерев тощо. Гармонія і взаємозалежність існування людини і природи, добре ставлення людини до середовища проживання – такою є суть «екологічного кодексу» Ісламу. Сьогодні цей кодекс набуває величезного значення й особливого сучасного звучання. Адже релігія, як відзначає Н. Петришин, «є джерелом багатьох етичних цінностей, формує світосприйняття та створює картину світобачення, впливає на людські дії, декларуючи певні норми і приписи. Завдяки своїм функціям, зокрема, світоглядній та регулятивній, релігія може сприяти поширенню екологічної етики. Саме тієї етики, яка має екологічну спрямованість, і де основною категорією є моральна відповідальність людини за її дії, зокрема і за глобальні наслідки науково-технічного прогресу» [12, с. 127].

Отже, на прикладі розвитку «екологічного ісламу» ми можемо погодитися з тезою, що передусім «не передвизначення чи абсолютна ідея, а самі люди творять свою історію» [6, с. 215]. Тож можемо дійти висновку, що сучасний іслам розвивається та пристосовується до викликів сучасності, поєднуючи в собі елементи східного та західного світогляду й трансформуючи їх у річущі властивих йому традицій.

Однак, іслам не просто закликає вшановувати природу, він її сакралізує і надає світоустрою свої, традиційні смисли. Адже в культурі ісламу є певна закономірність: у ній зустрічаються і взаємодіють два потоки: релігійно-містичний та соціально актуальний. І тому природа важлива для мусульман, оскільки, як твердить Б. Бренд, в ісламі «витоками прекрасного є сама природа і її дитя – людина, і всі люди мають властивість хотіти гармонії, ритму, краси» [3, с. 40]. Аллах подарував людині блага і підкреслив, що це – тимчасово. Людина може користуватися ними і дякувати за них Богові. Тобто ритми природи і людини закладені Аллахом і цим самим тісно взаємопов'язані. Тож людина, певною

мірою є «дитям» природи і тому повинна піклуватися про неї, плекати і оберігати її.

Отже, теми запобігання негативним наслідками впливу людини на природу потрібно актуалізовувати не лише в наукових колах, а саме у тих, які формують світоглядно-орієнтаційні цінності людини. Релігія та релігійність – саме такі. Адже, як зазначив А. Тойнбі, «зло, породжене наукою не можна вилікувати самою наукою» [14, с. 52]. А релігійні погляди сучасної людини, хоч і дещо нівельовані, проте актуальні, адже у найскладніші часи люди починають шукати порятунку у трансцендентних силах, враховуючи ще й те, що домінування людини над усіма природними явищами робить її зверхньою, і вона не завжди реально оцінює проблеми, з якими зустрічається. А релігія в цьому контексті здатна надавати певні застереження (хоча й ми усвідомлюємо, що часом її рекомендації є лише орієнтирами, самі по собі вони можуть бути абстрактними чи ілюзорними, тому релігійний горизонт слід поєднувати із соціальною реалістичністю та раціональним поглядом на світ). Ми зробили акцент саме на ісламі, тому що, як не безпідставно зазначив О. Бродецький, «сувора деталізованість морального, етикетного, ритуалістичного регулювання в ісламі, проникнення сакралізованих інтенцій в найдрібніші сфери побуту забезпечували в історичному контексті та й забезпечують нині ісламським спільнотам внутрішню цілісність, структурованість, усталеність, високу міру імплантованості в реальне життя соціальної ієрархії, освячення сімейних цінностей, тощо» [5, с. 136]. А ціла низка питань щодо життя соціумів не може бути адекватно осмислена без урахування, зокрема й релігійних імпульсів позиціонування осіб і спільнот щодо цих питань. Важливим є й масив осмислення екологічних проблем через релігійне мистецтво, як в ісламі, так і в інших релігіях. І подальший аналіз цього комплексу питань може становити перспективні лінії подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алиева П. Дж. Экологическая культура в мусульманской теологии: Эколого-философский анализ: дис.канд. филос. наук. Махачкала, 2005. 168 с.
2. Біблія. Видання Київської патріархії УПЦ КП, 2004. 688 с.
3. Бренд Б. Искусство ислама. Москва : ФАИР, 2008. 336 с.
4. Бродецький О. Ціннісні імпульси екологічної етики в релігійних ідеях. *Схід*. 2016. № 5 (145). С. 68–74.
5. Бродецький О. Є. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей. Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2016. 336 с.
6. Даньків М. В. Іслам і мистецтво (роздуми над книгою Є.Г. Яковлева «Мистецтво і світові релігії»). *Українська Орієнталістика*. 2006. Вип. 1. С. 219–222.
7. Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. М. Якубовича. Дніпро : Середняк Т. К., 2016. 480 с.
8. Курбачева О. В. Транскультурація и мультикультурализм: перспективы и вызовы межкультурного диалога. *Философия и социальные науки*. 2015. № 3. С. 51–54.
9. Литвинов В. П. К интерпретации проблемы хаджа в ракурсе священных источников ислама. *Пространство и время*. 2014. № 3 (17). С. 136–143.
10. Маньковская Н. Б. Эстетика на переломе культурных традиций. Москва : ИФ РАН, 2002. 267 с.
11. Мельничук В. В. Ціннісна сутність природи в контексті розвитку соціальної держави (філософсько-релігійний аспект). *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 1. С. 12–16. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nrs_2011_1_4
12. Петришин Н. Є. Екологічні проблеми в осмисленні сучасних католицьких мислителів. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія: Історичне релігієзнавство. 2014. Вип. 11. С. 122–130. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoairD2009_2014_11_14
13. Сидоренко С. В. Глобальна людина в контексті глобального буття і глобальної свідомості. *Культура народів Причорномор'я*. 2006. № 83. С. 103–106.
14. Тойнби А. Дж., Ікеда Д. Избери жизнь. Диалог Арнольда Дж. Тойнби и Дайсаку Икеды. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 2007. 448 с.
15. Poems of muslim faith and Islamic culture. URL: <https://www.poetryfoundation.org/collections/144559/poems-of-muslim-faith-and-islamic-culture>

REFERENCES

- Alieva, P. J. (2005). Ecological culture in Muslim theology: Ecological-philosophical analysis: dissertation of the candidate of philosophy science. [In Russian].
- The Bible. (2004). Publication of the Kyiv Patriarchate of the UOC. [In Ukrainian].
- Brand, B. (2008). The Art of Islam. [In Russian].
- Brodetsky, O. (2016). Value impulses of environmental ethics in religious ideas. *East*, 5(145), 68-74. [In Ukrainian].
- Brodetsky, O. (2016). Ethical values in religions: humanistic synergy of ideas. Chernivtsi. [In Ukrainian].
- Dankiv, M. (2006). Islam and art (reflections on the book by E. Yakovlev Art and world religions). *Ukrainian Oriental Studies*, 1, 219-222. [In Ukrainian].
- The Qur'an. (2016). Translation of meanings into Ukrainian. M. Yakubovich (Transl.). Dnipro. [In Ukrainian].
- Kurbacheva, O. (2015). Transculturalism and multiculturalism: prospects and challenges of intercultural dialogue. *Philosophy and Social Sciences*, 3, 51-54. [In Russian].
- Litvinov, V. (2017). About the interpretation of the problem of Hajj from the perspective of the sacred sources of Islam. *Space and time*, 3(17), 136-143. [In Russian].
- Mankovskaya, N. (2007). Aesthetics at the turning point of cultural traditions. Moscow. [In Russian].
- Melnichuk, V. (2011). The value essence of nature in the context of the development of the welfare state (philosophical and religious aspect). *Science. Religion. Society*, 1, 12-16. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nrs_2011_1_4 [In Ukrainian].
- Petryshyn, N. (2014). Environmental problems in the understanding of modern Catholic thinkers. *Scientific notes of the National University «Ostroh Academy». Series: Historical Religious Studies*, 11, 122-130. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoairD2009_2014_11_14. [In Ukrainian].

Sidorenko, S. (2006). Global man in the context of global existence and global consciousness. *Culture of the peoples of the Black Sea region*, 83, 103–106. [In Ukrainian].

Toynbee, A. J., Ikeda, D. (2007). Choose Life: A Dialogue (Echoes and Reflections): Dialogue between Arnold J. Toynbee and Daisaku Ikeda. Moscow. [In Russian].

Poems of muslim faith and Islamic culture. Retrieved from <https://www.poetryfoundation.org/collections/144559/poems-of-muslim-faith-and-islamic-culture>

Iryna Lazorevych

Post-Graduate Student of the Philosophy and Cultural Studies Department, Faculty of Philology,

Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University; Chernivtsi, Ukraine; e-mail: i.lazorevych@chnu.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0445-1728>

Quranic model of human attitude to nature: synergy of religion, aesthetics and ecology

Abstract

Today there are changes in all spheres of human life. And if certain phenomena are seen as positive changes, the situation is becoming increasingly worrying in environmental issues. Scientists are trying to answer questions that can save nature. and what steps humanity can take to preserve it. The article analyzes the current markers of the ecological culture of the Muslim world in terms of its Qur'anic sources and practical implementation in the social life of Islamic communities. The author explains some of semantic accents highlighted in the Qur'an, related to the awareness of the sacred sources of nature and the duty of reverence for it. The poeticization of the nature in the Qur'an is also taken into account. Noting the environmental risks and problems caused by large-scale technologicalization and globalization, the researcher presents the possibility of religious scholars to provide worldviews and values to understand risks and problems and join the search for ways to solve them on the example of Islam. In particular, the internal aestheticization of the religious worldview can be a factor in the ecological balance of attitudes towards the world. As part of the investigation, the researcher gives real examples of the interaction of religious and environmental teachings in practice: religious or-

ganizations, blogs, social media that present the religious and environmental Muslim ideas. After all, unlike other religious teachings, Islam not only appeal for respect for nature, Islam sacralizes it and gives the world its own, traditional meanings. In that way the author wants to give clear answers about how to overcome the environmental crisis without the most painful losses and how religion can help as well as the possibility of interpreting this tandem in art. The study is on the interdisciplinary frontier of religious studies, ethics, global studies, social philosophy.

Keywords: *Islam, nature, Allah, religion, ecology, global problems, globalization, future, poetry.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЕТИКА

УДК 171

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.09

Є. І. Мулярчук,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-6342>

ПОКЛИКАННЯ НА ЗАХИСТ ПРИРОДИ: ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА І ПРАКТИКА

Захист природи і відновлення екологічного балансу людського довкілля неможливі без консолідації зусиль усього людства. Актуальною проблемою є формування етичної мотивації широкого загалу людей для зміни наявної неефективної політики і практики природокористування. У дослідженні розкрито застосування концепції покликання як філософсько-етичного феномена до вирішення екологічних проблем. Покликання визначено як смислове ціле, яке об'єднує особистісні бажання, здібності, діяльність для їх реалізації та оцінку досягнених результатів відповідно до розуміння людиною особистісного, суспільного або духовного блага, на яке вони спрямовані. Проаналізовано поклик як інтерналізовану соціальну спонуку людини у сфері природоохоронної діяльності. Розкрито значення моральних почуттів і етичних принципів адвокації, солідарності, відповідальності, справедливості для виявлення і реалізації покликання до захисту природи. На основі аналізу філософських праць К.-О. Апеля, М. Гайдегера, Т. В. Гардашук, А. М. Єрмоленка, Г. Йонаса, М. М. Кисельова, Х. Конніної, К. М. Маєр-Абіха та релігійної думки (папа Франциск, патріарх Варфоломій) проаналізовано проблему антропоцентризму в етиці і завдання консолідації антропології, етики і екології у пошуку шляхів вирішення кризи довкілля. Обґрунтовано принципи спільної відповіді-

льності і надособистісного блага у покликанні людей на захист природи.

Ключові слова: покликання, поклик, відповідальність, захист природи, екологічна етика, екологічна справедливість, суспільне благо, надособистісне благо.

Необхідність етичного переосмислення стосунків людини і природи очевидна. Крім суто прагматичних розрахунків припустимих меж людського впливу на довкілля і чинника страху перед екологічними небезпеками, на якому наголошував Г. Йонас [5], потрібна й глибинна особистісна мотивація до захисту природи. Лише так можливе вирішення складних екологічних проблем, які вимагають рішучих дій, суттєвого обмеження споживання і т.ін. Як засвідчують сучасні дослідження, сподівання на те, що екологічні загрози будуть зменшуватися мірою вдосконалення технологій і підвищення загального рівня життя людей на планеті, не справджуються [15]. А досвід екологічного руху та політичних зусиль екологічного спрямування останніх 50 років підтверджує, що реформи «зверху» малоефективні й часто-густо залишаються декларативними без підтримки «знизу», «бо саме у громадах і серед пересічних громадян формується як екологічна стурбованість і розуміння екологічних проблем, так і їх несприйняття й опозиція до будь-яких екологічних реформ» [2, с. 114].

Екологічна діяльність громадських організацій у Європі та США веде свою історію з кінця XIX ст. на тлі популярного на той час романтичного ставлення до природи. Проте й нині, на жаль, переважна частина людей не виявляє зацікавлення цими проблемами. Власне, ніхто не проти покращення екологічної ситуації, але не так, щоб це вимагало жертв і особистих зусиль від кожного, зокрема. Тим часом відбуваються критичні за обсягами витрати невідновлюваних природних ресурсів, забруднення довкілля і незворотні кліматичні зміни. Щоб ситуативні інтереси і потреби людей не ставали на заваді необхідних перетворень у структурі виробництва і споживання, потрібні зміни у свідомості більшості суспільства. Це вимагає мобілізації інтелектуалів, науковців, небайдужих політиків і підприємців. Йдеться про моральні переконання та ети-

чну відповідальність, альтруїстичну мотивацію, оскільки ефект від докладених зусиль, витраченого часу, фінансових ресурсів буде помітний лише згодом, можливо у житті наступних поколінь людей.

Пропонуємо розглянути моральну мотивацію на захист природи в аспекті покликання людини. Концепція покликання як філософсько-етичного феномена була представлена нами у дослідженні, у прикладній частині зорієнтованому на освітню діяльність [9; 10]. Завданням даної розвідки є застосування етики покликання до вирішення екологічних проблем, збереження і відтворення довкілля людини у сучасному світі.

У структурі етичної мотивації особистості ми визначаємо покликання як *сміслову цілю, яке об'єднує особистісні бажання, здібності, діяльність для їх реалізації та оцінку досягнутих результатів відповідно до розуміння людиною особистісного, суспільного або духовного блага, на яке вони спрямовані*. У соціальному вимірі покликання – це *діяльність* людини, мотивована не матеріальною вигодою, а потребами самореалізації, досягнення суспільного блага й духовних цінностей, які вона пов'язує з мистецтвом, наукою, релігією, і до яких належить також захист природи й довкілля. Покликання феноменологічно розкрито нами як відповідь на поклик. Поклик визначено як інтерналізовану (соціальну) спонуку людини реалізувати мету і сенс її буття, яка виявляється в її особистісно достеменному переживанні [10, с. 6]. Отже, коли йдеться про виявлення покликання людини у тій чи іншій царині її життя, потрібно проаналізувати структуру «поклик-відповідь», а саме хто, або що й до чого кличе людину, і в чому полягатиме її відповідь.

На відміну від інших спонук, наприклад, викликів, які можуть бути безособовими та стихійними, і в кожному разі зовнішніми, поклик має надособистісну суб'єктність [8]. У природоохоронній діяльності суб'єктом поклику є суспільство, його інституції, мас-медіа, громадські організації – всі ті, хто генерують усвідомлення нагальних для людської спільноти проблем. З боку релігійної спільноти поклик на захист природи підсилюється авторитетом духовних лідерів і священних текстів. Згадаймо, приміром, енцикліку «*Laudato si'*» папи Франциска видану 2015 р. [12], промови та публікації з екологічної проблематики Патріарха Варфоломія [13].

У світській і релігійній думці утверджується розуміння того, що людство *покликане* дбати про все суще, оскільки «кожне творіння має власне призначення» [12, с. 64], яке людина зобов'язана розуміти і поважати. Йдеться про пробудження екологічної чутливості людей, про розвиток екологічної етики і педагогіки, які допоможуть людям «зростати, виявляючи солідарність, відповідальність і піклування засноване на співчутті» [12, с. 154].

Отже, люди здатні засвоїти соціальні, моральні спонуки і релігійні настанови, щоб відчувати їх як власний внутрішній поклик, як вияв совісті. Чи може бути суб'єктом екологічного поклику сама природа? У моральному досвіді багатьох людей виявляється безпосереднє співчуття до живих істот і розуміння самоцінності природи. Такі переживання не є лише романтичними. Суб'єктність природи можливо обґрунтувати онтологічно. Людина є частиною природи і її свідомість виникає на певному рівні розвитку природи. Отже, у певному сенсі, свідомість людини – це свідомість самої природи. На ці метафізичні й еволюціоністські аргументи в онтології Г. Йонаса і в «екософії» або «глибинній екології» А. Наеса звертає увагу, зокрема, К.-О. Апель, який резюмує їх так: «людство, тобто людська спільнота співвідповідальних діячів, є таким наслідком еволюції і таким суб'єктом влади, якому ввірене буття як таке. Це останній і тому найвищий щабель еволюції» [1, с. 431]. У цьому контексті філософ нагадує й вислів Гайдегера про те, що людина є «пастухом буття». Справді, Гайдегер у різних працях пише про поклик, який йде до людини від самого буття, що все суще відповідає «покликанню буття» [11, с. 52]. Апель також звертає увагу на етику благоговіння перед життям А. Швейцера і східну (індуїстську) онтологію тотожності всіх істот. Однак філософ зауважує, що в онтологічній і телеологічній метафізиці бракує критеріїв диференціації [1, с. 432]. Йдеться про те, що природа, як недиференційоване ціле, або буття всього сущого не може стати джерелом спонук, які людство могло б розглядати в практичному дискурсі.

Відносини людини і природи передусім органічні. Як частина живого, людина існує в ланцюгу споживання і користується природою як джерелом засобів для існування. Однак природні ба-

гатства невпинно витрачаються, ентропія зростає. Для збереження умов існування необхідно користуватися наявними ресурсами розумно, не руйнуючи, а відтворюючи екосферу самої людини, тобто принаймні дбаючи про *частину* (органічну й неорганічну) природи, «про тих рослин і тварин, які мають єдину з людиною долю» [1, с. 430]. Оскільки про світову гармонію і баланс усього сущого говорити не доводиться, онтологічно-метафізичної парадигми докантивської філософії недостатньо для розв'язання екологічної кризи. Людина має брати на себе відповідальність за захист природи і реалізувати її у сфері співіснування, враховуючи і репрезентуючи інтереси і права інших істот. Тож, у практичному сенсі, поклик і відповідь екологічного покликання є соціальними за сферою їхнього вияву і здійснення. Етика покликання у природоохоронній царині керується принципами адвокації, солідарності, відповідальності, екологічної справедливості.

Утім, не варто недооцінювати компонент людських почуттів. Покликання виявляється спершу як бажання людини. Відповідь на поклик – це спочатку бажання, а потім – дія. Освіта, виховання, мас-медіа, мистецтво та громадські ініціативи мають культивувати в людях моральні почуття жалісності, любові, благоговіння до всього живого, а також естетичні переживання краси природного світу. Без відродження таких почуттів політична воля і повсякденна екологічна свідомість не можуть бути дієвими. Це обґрунтував, зокрема, К. М. Маєр-Абіх у книзі «Повстання на захист природи» [7, с. 22–23].

А. М. Єрмоленко у монографії, присвяченій етичним проблемам екологічної кризи, застерігає від двох хиб екологічної етики. Перша – це натуралістична хиба, стосовно якої треба сказати, що людина не лише природна істота і «з самої природи не можуть бути виведені норми нашого поведіння з нею» [4, с. 220]. Друга – це ідеалістична хиба, проти якої існує твердження, що «легітимовані самою природою норми не мають кореляції з дійсністю і фактичністю: політикою, економікою, наукою, технікою тощо. Вони перетворюються на гальмо розвитку цих сфер або на них ніхто не зважає, удаючи, щоправда, свою неабияку занепокоєність» [4, с. 220]. Відтак, на думку Єрмоленка, на додаток до симуляції демократії у сучасному світі, виникає «екологічна симуляція». От-

же, необхідна пильність, пробудження власної й формування спільної відповідальності людей щодо стану їхнього довкілля і блага природи.

Екологічна етика є каталізатором критики антропоцентризму. Але й така критика може бути лише декларативною, адже від цих самозвинувачень мало що змінюється у діяльності людей. Тому західні й українські дослідники виступають за поміркованість у цьому питанні. Так, Апель зазначає, що зв'язок кризи довкілля з антропоцентризмом простежується у його «найвужчому утилітаристському визначенні», яке розглядає природу лише як засіб для людського життя [1, с. 430]. У ширшому ж сенсі антропоцентризм внутрішньо притаманний людській свідомості, мисленню і цілераціональній діяльності, яка необхідна для реагування на різноманітні виклики сучасності. А тому проблема подолання антропоцентризму в етиці залишається принаймні відкритою. Цю думку поділяє А. Єрмоленко, посилаючись, зокрема, на представника комунікативної етики В. Кульмана, який вважав проблематичною або й узагалі неможливою відмову від антропоцентризму, а також на твердження К. М. Маєр-Абіха про необхідність «повернутися до природи на основі розуму і свободи» [4, с. 227]. Людина, як єдиний суб'єкт раціонального мислення і ціннісного відношення у світі, здатна усвідомлювати власну відповідальність за довкілля і природу. Відмова від цієї виключно людської відповідальності означала б капітуляцію перед екологічними проблемами. Натомість, як зазначає М. Кисельов, конче потрібне поєднання антропології, екології і етики, адже «йдеться про консолідацію зусиль всього людства в планетарному масштабі, консолідацію, що буде спиратися на мораль та екологічну культуру» [6, с. 15].

Власне за об'єднання зусиль усіх відповідальних осіб, інституцій і громадян у вирішенні екологічних проблем виступає й сучасна християнська церква. Звісно, християнська теологія також обережна щодо антропоцентризму. Так, у згаданій енцикліці папа Франциск відзначає, що на шляху подолання екологічної кризи не біоцентризм має замінити собою «викривлений антропоцентризм», але «відповідна антропологія», яка визнає і оцінить «унікальні» можливості людини, серед яких «знання, воля, свобода та відпові-

дальність» [12, с. 89–90]. Попри те, справді новаторським виглядає тлумачення папою християнського вчення про святість кожної екосистеми, про «власну «доброту» всього створіння й обов'язок людини їх берегти [12, с. 55].

Однак апологія антропоцентризму в екологічній етиці може мати і небезпечний характер. Йдеться про принципове запитання: чи є буття самої людини центральною цінністю у світі, або ж людина має рівні права на існування серед усього суцього? Спроби захистити першу тезу призводять до розмивання самого поняття антропоцентризму, приховуючи його сутність. У такий спосіб нівелюється гострота проблеми відповідальності людини за стан її довкілля і благо інших істот у світі. Подібним чином, приміром, Т. Хейвард у статті «Антропоцентризм: невірно зрозуміла проблема» [14] висуває тези про те, що потрібно розрізняти легітимні і нелегітимні людські інтереси, розуміти нерівність і нерівномірність згубного впливу людей на природу, а також те, що лише люди здатні досягти сталості екосистем, які забезпечують їхню життєдіяльність, і, насамкінець, наполягає на принципі, що неможливо любити інших, якщо не любиш себе.

У статті Г. Копніної, Г. Вашингтона, Б. Тейлора та Дж. Піколо «Антропоцентризм: більш, ніж невірно зрозуміла проблема» [15] цікавим є не саме спростування згаданих положень Т. Хейварда, а передусім аргументи на користь спільної відповідальності людей стосовно природи. Зокрема, заперечуються як «шахрайські» всі спроби виправдання антропоцентризму шляхом «пом'якшень» його тлумачення. У такий спосіб, як зазначають автори статті, приховується сама сутність антропоцентризму «як ідеології, що вважає людей найціннішими сутностями у світі», а це, зрештою, призводить до диктату економічних інтересів, до «індастроцентризму» (industrocentrism) [15, с. 123]. У цьому контексті варто, на нашу думку, порушити вимоги екологічної справедливості, що стосуються нерівномірності ризиків, яким піддаються самі люди різних частин світу внаслідок техногенної, індустріальної активності [3, с. 288].

За справедливість у світі потрібно боротися, вона не встановлюється сама по собі. І хоча безпосередньо шкідливі дії щодо довкілля здійснює порівняно незначна кількість людей, відповідаль-

ність за це є колективною. Адже усі ми, громадян своїх країн, власною поведінкою як споживачів і виборців, даємо згоду або унеможливуємо такі дії. Тож не варто звинувачувати в екологічному егоїзмі лише окремих людей – менеджерів і політиків, тоді як можливий масовий антропоцентризм, що пасивно легітимує згубний вплив людини на природу.

Як наголошують автори статті, яку ми розглядаємо, антропоцентризм є «етичною помилкою, яка має бути виправленою» шляхом утвердження екоцентризму, що поширює ціннісні визначення й етику на весь світ [15, с. 122–123]. У полі їхньої уваги система відносин «людина і природа», рівність яких залежить від загалу людей: «Жодна частина людства не може бути “звільненою” від відповідальності за позалюдський світ (nonhumans)» [15, с. 122]. Звідси випливає обов’язок людей представляти права природи: «не тому що людство є центром біосфери, а оскільки люди є єдиним видом живих істот, який наділений свідомістю для розуміння моральної сутності прав (to recognize the morality of rights)» [15, с. 122]. Люди мають турбуватися про сталість екосистем не для того лише, аби забезпечити власне існування, не тому, що люблять себе понад усе. Мета має бути неантропоцентричною і полягати у пошуку блага всього сущого.

Відповідно автори статті звертаються до метафізичного аргументу: «визнання об’єктивності добра у світі безвідносного до людського вибору і навіть до існування людини. Це добро (good) було тут задовго до нас і нас переживе» [15, с. 121]. Проте лише люди здатні розуміти це добро, дбати про благо всього сущого. Влучною є теза: «розуміння цінностей є безперечно антропогенним (породженням людьми), але воно не має бути антропоцентричним» [15, с. 122]. В екоцентричній оптиці, моральний обов’язок стосовно інших людей не має розглядатися окремо від захисту природи. І те й інше має бути рівноцінним благом.

Отже, підбиваючи підсумок нашого розгляду, відзначимо, що покликання на захист природи як дієва відповідь на актуальні екологічні загрози і виклики, має і може бути реалізованим у *соціальному вимірі життя людини, стосується не лише збереження живої і неживої природи, а й екологічної справедливості щодо*

громад. Ентузіазм окремих активістів недостатній, щоб змінити дійсність. Покликання до захисту природи стосується відповідальності усіх людей. Слушною є думка, що «успіх розв'язання екологічних проблем, оздоровлення довкілля та підвищення якості життя людей залежатиме від здатності різних суспільних груп дійти консенсусу заради спільного блага» [2, с. 115].

Однак, відчуючи і розуміючи власне покликання до захисту природи, люди повинні намагатися ставити себе у ціннісному відношенні на рівні з іншими істотами у їхньому праві на існування, шукати баланс між власними потребами і благом довкілля. Щоб відчуті і зрозуміти право інших істот і всього суцього на існування, потрібно дослухатися до поклику природи і до свого морального обов'язку, мірою власних можливостей утверджувати у світі добро. Адже в останньому, метафізичному, сенсі йдеться про благо буття, спільне для природи і людини, поза розумінням якого неможливі людські цінності й етика як наука.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія. Підручник*. Київ : Лібра, 1999. С. 413–454.
2. Гардашук Т. В. Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст. Київ : ТОВ «ВПЦ Технопринт», 2000. 126 с.
3. Гардашук Т. В. Екологічна справедливість як критерій громадянського суспільства (рефлексія над досвідом США). *Проблеми філософії права*. 2005. Том III. № 1–2. С. 286–292.
4. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. монографія. Київ : Лібра, 2010. 416 с.
5. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. М. Єрмоленка. Київ : Лібра. 200. 400 с.
6. Кисельов М. М., Гардашук Т. В., Грабовський С. І. та ін. *Антропосфера: сучасні інтерпретації*. Ніжин : Видавець ПП Лисенко М.М., 2015. 192 с.
7. Маєр-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільнот / пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. Київ : Лібра. 2004. 196 с.

8. Мулярчук Є І. До феноменології покликання: про сенс поклику. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2019. Вип. 3–4 (169–170). С. 196–211.
9. Мулярчук Є. І. Філософія і педагогіка покликання. Київ : Дух і літера, 2019. 344 с.
10. Мулярчук Є. І. Покликання як філософсько-етичний феномен. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2020. 28 с.
11. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. *Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге*. Москва : Высшая школа, 1991. С. 28–68.
12. Енцикліка «*Laudato si*» Святішого Отця Франциска про турботу за наш спільний дім. Київ – Івано-Франківськ – Дрогобич : Коло, 2019. 184 с.
13. Bartholomew, ed. Chryssavgis J.. *On earth as in heaven: ecological vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2011. 388 p.
14. Hayward T. Anthropocentrism: A misunderstood problem. *Environmental Values*. 1997. Vol. 6 (1). P. 49–63.
15. Kopnina H., Washington H., Taylor B., Piccolo J. Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. 2018. Vol. 31. P. 109–127. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1>

REFERENCES

- Apel, K.-O. (1999). Ecological crisis as a challenge of the discursive ethics. In Yermolenko A. M. *Communicative practical philosophy. A textbook*. Kyiv: Libra, 413-454. [In Ukrainian].
- Hardashuk, T. V. (2000). *Environmental Policy and Environmental Movement*. Kyiv: Technopint. [In Ukrainian].
- Hardashuk, T. V. (2005). Environmental justice as a criterion of civic society (reflection on the USA's experience). *Philosophy of Law Issues*, 3, No 1-2, 286-292. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2010). Social ethics and ecology. Human dignity – respect for nature. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].
- Jonas, H. (2001). The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age. (A. M. Yermolenko, Trans.). Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Kyseliov, M. M., Hardashuk, T. V., Hrabovskiy, S. I., and others. (2015). Anthroposphere: contemporary interpretations: monograph. Nizhyn: PE Lysenko M. M. [In Ukrainian].

Meyer-Abich, K. M. (2004). Revolt the defense of nature. From the environment to the common world. (A. M. Yermolenko, Trans.). Kyiv: Libra. [In Ukrainian].

Muliarchuk, Y. (2019). Towards the phenomenology of calling; about the meaning of call. *Multiversum. Philosophic almanac*, 3-4 (169-170), 196-211. [In Ukrainian].

Muliarchuk, Y. (2019). Philosophy and pedagogics of calling.. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].

Muliarchuk, Y. (2020). Calling as a philosophical and ethical phenomenon. (Abstract of Doctoral dissertation). Kyiv: H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. [In Ukrainian].

Heidegger, M. (1991). Saying of Anaximandr. *Heidegger, M. A. Conversation on a country road*. M.: Vysshaya shkola, 28-68. [In Russian].

Francis. (2019). Encyclical letter “Laudato Si” of the Holy Father Francis on Care of our Common Home. Kyiv – Ivano-Frankivsk – Drohobych: Kolo. [In Ukrainian].

Bartholomew (Ed). Chrysavgis, J. (2011). On earth as in heaven: ecological vision and initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press.

Hayward, T. (1997). Anthropocentrism: A misunderstood problem. *Environmental Values*, 6(1), 49-63.

Kopnina, H., Washington, H., Taylor, B., Piccolo, J. (2018). Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 109-127. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9711-1>

Yevhen Muliarchuk

Doctor of Philosophical Sciences, Senior research, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: Muliarchuk@nas.gov.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-6342>

Calling for protection of nature: environmental ethics and practice

Abstract

The protection of nature and reestablishment of ecological balance of human environment are impossible without the consolidation of the common efforts of mankind. The actual problem is the ethical motivation of all people for the transformation of the present ineffective politics and practice of the environmental management. The study explicates the implementation of the conception of calling as a philosophical and ethical phenomenon in the solution of ecological problems. Calling is defined as a meaningful unity of personal passions, abilities, activity for their realization and of evaluation of the achieved results accordingly to the understanding of their personal, social or spiritual good purpose. The call is analyzed as the internalized social motive of a person in the sphere of the protection of nature. The article explicates the moral feelings and the ethical principles of advocacy, solidarity, responsibility, justice for the finding and realization of calling for the protection of nature. In this research based on the analysis of the philosophical works of K.-O. Apel, M. Heidegger, T. V. Hardashuk, A. M. Yermolenko, H. Jonas, M. M. Kyseliov, H. Kopnina, K. M. Meyer-Abich, and the religious thought of pope Francis and patriarch Bartholomew, the author explicates the problem of anthropocentrism in ethics as well as the task of the consolidation of anthropology, ethics, and ecology in finding of the ways of solution of ecological crisis. The study grounds the principles of social responsibility and transpersonal good in the calling of people for the protection of nature.

Keywords: *calling, call, responsibility, protection of nature, environmental ethics, environmental justice, social good, transpersonal good.*

УДК (130.2:572): 177

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.10

Н. І. Мокан,
аспірантка кафедри філософії,
Київський національний університет будівництва і архітектури,
м. Київ, Україна,
e-mail: mokan_n@ukr.net,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7264-1921>

І. В. Чорноморденко,
доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри філософії,
Київський національний університет будівництва і архітектури,
м. Київ, Україна,
e-mail: hmurii@ukr.net,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-6342>

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК ДІАЛОГ ЦІННОСТЕЙ

Статтю присвячено визначенню ролі цінностей у діалозі культур. Цінності, присутні в міжкультурному діалозі, є важливою складовою культурної ідентичності, здатною об'єднати учасників діалогу. Питання розгляду діалогу культур як діалогу цінностей актуалізується у світлі сучасного глобалізуючого світу та наукових визначень поняття «культура» через цінності. Надзвичайно важливо аналізувати діалог культур, представники яких діють саме з позиції носіїв цінностей, не зосереджуючись на проблемах мовного та етнічного вимірів ідентичності. Зрештою, універсальний характер індивідуальних цінностей має об'єднуючу силу загального прагнення людства до добра, краси, свободи, а отже, сприяє діалогу більше, ніж інші типи спільноти; заохочує до формулювання питань та пошуку відповідей, що сприяють співіснуванню в нових умовах. На думку авторів, діалог унікає ситуації, коли при взаємодії певна культура воліє виступати єдиним носієм певних моральних істин. Сама ситуація діалогу встановлює моральні орієнтири, діючи в межах

яких учасники діалогу реалізують принципи рівності, відкритості, відповідальності, ненасильства, толерантності, співучасті. Морально-етичні виміри діалогу не допомагають вирішити проблеми культурного співіснування назавжди. Культурні тенденції трансформуються під впливом змін культурних передумов, дискурсу з усіма соціальними інститутами та процесами. Діалог має на меті стати місцем виникнення відносин, які ґрунтуються на загальнолюдських, надкультурних морально-етичних принципах, що мають силу глобального об'єднання людей. Поряд з цим у статті зазначається, що деякі визначення поняття «культура» розкривають ціннісне ядро самого розуміння феномена культури. Слід розуміти: цінності не є чимось відчуженим від буття, що накопичується в процесі людського розвитку. Історична ретроспектива демонструє нам, що цінності активно взаємодіють, «перевіряються на міцність», трансформуються за допомогою діалогу і, таким чином, становлять основу культури.

Ключові слова: міжкультурний діалог, універсальні цінності, культурні цінності, аксіологія, культура, ідентичність, мова, традиції, толерантність.

Діалог посідає місце важливого методологічного принципу багатьох гуманітарних наук. Природою гуманітарного пізнання стає його діалогічність, яка у своєму узагальненому значенні вказує на пошук істини, або хоча б наближення до неї, внаслідок обміну сенсами під час комунікативного акту. Як предмет та метод багатьох когнітивних практик діалог стає важливим полем досліджень у сфері гуманітарних наук. Із позиції філософії культури діалог розглядається як фундаментальний метод пізнання культури, принцип її розвитку та збереження.

Якщо культура постає не лише місцем, де народжуються сенси, а й простором, в якому ними обмінюються, то діалог розкривається як найпродуктивніший спосіб такого обміну. Саме завдяки діалогу культура пізнає себе через іншу, а значущі явища в одній породжують відповідні феномени в іншій – це, своєю чергою, зумовлює наявність спільного культурного буття. Шлях до спільності в діалозі лежить через розрізнення на «своє» та «інше», порівняння, яке уможливорює життя самої культури. Якщо припустити, що учасниками діалогу завжди постають суб'єкти як

носії культури, а кожній культурі притаманна власна ціннісна шкала, то доцільно говорити і про діалог з позиції порівняння різних ціннісних систем.

Дослідники, які займались проблемами міжкультурних взаємодій, визначали діалог як сутнісну складову міжкультурної комунікації. Започаткування та розвиток теорій діалогу уможливили дослідження культури як події зустрічі «Я» і «Ти» та як взаємини з «Іншим» у працях М. Бубера, М. Бахтіна, К. Ясперса, О. Розенштока-Хюсі, Е. Левінаса, П. Рікера. Суть діалогічного дослідження, як такого, де «друга» сторона діалогу, культура минулого або просто культура «інша» виступають «на рівних», а не лише як матеріал, що підлягає науковій обробці, розкриває сучасна вітчизняна дослідниця С. Гатальська. О. Астаф'єва виокремлює шість груп трактувань поняття міжкультурний діалог. Окремі його аспекти описуються також у дослідженнях: В. Аксьонової, Л. Абракова, Н. Бачко, Т. Бесараб, О. Бучковської, І. Гусленко, Л. Дротянко, Н. Кокшарова, В. Межуєва, О. Назаренко, В. Федь, С. Шевчук. Загальний огляд підходів до вивчення міжкультурного діалогу та взаємодії культур здійснила О. Мітькіна. Аксіологічні аспекти діалогу культур досі залишаються недостатньо дослідженими.

Теоретико-методологічне обґрунтування культурних цінностей можна знайти у працях В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта, А. Мюллера, М. Шелера, Н. Гартмана, Т. Лапіна. Релігійну природу та екзистенційну сутність цінностей відзначали М. Бердяєв, І. Ільїн, Н. Лоський, П. Флоренський, Е. Гуссерль, Г. Марсель, М. Каган, М. Докучаєв. Принципи аксіологічного аналізу міжкультурних взаємодій викладені у працях В. Бакшутова, В. Большакова, Г. Вижлецова, Е. Голла, О. Дробницького, Д. Трагера, У. Ханас. Ці автори зробили вагомий внесок у розвиток теорії культурних цінностей та обґрунтували їхню значущість для гуманітарних наук.

Досі об'єктом досліджень діалогу культур ставала переважно природа інтерсуб'єктних зв'язків та самі відношення: «Я – Ти», «Я» – «Інший», «Свій» – «Чужий», в яких аксіологічна складова не повинна була впливати на долю міжкультурних взаємодій. Однак суб'єкт, який, взаємодіючи з Іншим, пізнає культуру, першою

чергою робить це через засвоєння певної системи культурних цінностей. При цьому сприйняття іншої культури через систему цінностей власної культури радше свідчить про незрілість останньої. Нездатність до сприйняття цінностей інших культур дедалі частіше призводить до виникнення вороже налаштованих національних рухів. У цьому ключі, важливим є дослідження діалогу культур з точки зору впливу універсальних цінностей на його перебіг, значення морально-етичних та гносеологічних цінностей діалогічних взаємодій, виявлення природи цінностей культури.

Багатогранність міжкультурного діалогу засвідчує значна кількість груп визначення самого поняття та концептуальних підходів до його дослідження. Наприкінці минулого століття поняття міжкультурного діалогу стає чи не головним об'єктом філософського осмислення і набуває різних дефініцій. Узагальнене його визначення зводиться до обґрунтування діалогу як складного творчого процесу взаємодії між людьми, які є носіями різних культур та різних систем цінностей, передумовою якого постає взаємна відкритість. При цьому утворюється своєрідний комунікативний стан «між», коли одночасно відбувається порівняння та обмін смислами. «Діалог культур – це спосіб людського спілкування, це поєднання різних смислів (понять, символів) культури, де формується орієнтація розуму на взаєморозуміння» [1, с. 328]. У діалозі культур таке поєднання смислів відбувається між суб'єктами – представниками різних ідентичностей. Своєю чергою, кожна ідентичність передбачає властиву їй систему цінностей, мову, усталені зразки поведінки. Як саме три основні складові ідентичності здатні впливати на діалог, і якого характеру набуває цей вплив? Дотепер питання лишається недостатньо розкритим у наукових колах. У даному дослідженні нас цікавить саме третя головна складова ідентичності, а саме – система цінностей.

Щодо зразків поведінки, то саме завдяки ним якісно відрізняються більшість культур. Історично встановлені норми, традиції, символічний ряд, схеми діяльності, механізми самодисципліни мають важливе значення для кожної конкретної

культури та вирізняють її з-поміж інших. Різність культур є передумовою та запорукою розбіжностей у позиціях кожної зі сторін діалогу (за рахунок цього власне і зберігається ідентичність певної культури). Але саме через пізнання інших культур здійснюється самоусвідомлення культури. «Одна культура дивиться в іншу не для того, щоб рахуватись з нею, знайти себе в ній, а для того, щоб відрізнити себе від неї, протистояти їй, глибше усвідомити власну ідентичність» [2, с. 66]. Різність культур та неповторна самобутність кожної з них не дає можливості звести діалог до універсального синтезу. Діалог «приречений» постійно долати проблему культурної нерівності та претензії культур на винятковість.

Мовну складову міжкультурного діалогу також можна зарахувати до роз'єднальної. Чимало дослідників неодноразово відзначали комунікативні лакуни між культурами, які актуалізують ситуацію непорозуміння між ними. Розбіжності в комунікативних сценаріях різних культур мають систематичний характер і пояснюються відмінностями у культурному досвіді, «ресурсах» її смислотворчого апарату, динаміці мовленнєвого акту, вживаннях специфічних лінгвістичних форм, виборі комунікативної стратегії тощо. Комунікативні лакуни між культурами можуть бути заповнені шляхом залучення процедур трансляції іншокультурних смислів – перекладів, що можуть існувати на різних рівнях. Діалог, як «δίᾱ-λόγος», наскрізний рух логосів – це не просто розмова різними мовами, а спілкування зі спробою перекладу, що спрямоване на взаєморозуміння.

Цінності, в силу своєї універсальної природи, на відмінну від зразків поведінки і мови мають більш об'єднуючі властивості для діалогу. Крім того, цінності можна створити та пізнати через діалог, що відзначають представники однієї з філософських шкіл. У 20-ті роки минулого століття на противагу філософії трансценденталізму виникає школа діалогічної філософії. Діяльність обох шкіл не обмежувалася суто теоретичною розробкою загальнофілософських питань, але й знайшла своє вираження у двох філософських концепціях культури. Якщо філософи трансценденталізму (П. Наторп, Г. Віндельбанд, Г. Рікерт) розгорнули аксіологічний підхід до культури, пояснюючи культуру через

природу та сутність цінностей, то філософи діалогу (М. Бубер, М. Бахтін, В. Біблер, О. Розеншток-Хюсі, К. Ясперс, Е. Левінас, П. Рікер) усвідомлювали буття культури як діалогічний розвиток, який сам є умовою для пізнання, освоєння та примноження цінностей.

Глобалізаційні процеси, що послуговуються кількома міжнародними мовами і сприяють розмиванню державних кордонів, призвели до того, *що культури дедалі частіше почали визначати себе не мовними та етнічними ідентичностями, а цінностями*. Мова чи колір шкіри перестають мати значення для спільного проживання, значно важливішими стають світоглядні орієнтири, ціннісні уявлення та пріоритети. Ще К. Ясперс наголошував, що «істинна цінність людини полягає не в роді чи типі, до якого вона наближається, а в історично одиничній людині, яка не може бути замінена і заміщена» [3, с. 454]. Історичність, як справжня сутність людини, виявляється в екзистенції. Екзистенціювати означає поставати собою в конкретно історичній унікальності, виходити за межі повсякденного мислення і соціально організованого досвіду, відчувати всередині себе свободу як «екзистенційний поклик». Людина є унікальною у своїй екзистенції, найбільшою цінністю якої є свобода. Найповніше екзистенція проявляється в комунікації між людьми, які, потенційно маючи таку свободу, широко відкриваються одне одному. Більше того, на його думку, свобода не може існувати сама по собі, «ізолювано», тільки спільно люди здобувають свободу. Неважливо з позиції якої культури здійснюється комунікація, значно важливіше сприймати співрозмовника як вищу цінність, яка дасть можливість здобути власну свободу, адже свобода одного індивіда слугує умовою свободи інших. До того ж, свободі філософ надає абсолютного значення, оскільки вона дає змогу вийти за межі іманентного світу у світ трансцендентного, тобто знайти ті абсолютні основи, на які людина має орієнтуватись у своєму житті. Знаки трансцендентного, які можна спостерігати у нашому світі у вигляді шифрів, відкриваються завдяки комунікації, заснованій на свободі. Завдяки абсолютним цінностям К. Ясперс пояснює власну екзистенцію, що сприяє виходу з духовної кризи. Повною мірою

екзистенція проявляється під час комунікації через відкритий діалог із «собі подібними», існування яких є, у цьому сенсі, справжньою цінністю.

На аксіологічній компоненті діалогу наголошують і інші філософи-діалогісти. Вони пропонують ідентифікувати співрозмовника не через його належність до конкретної культури, а виходячи з його духовної природи, визначеної абсолютними цінностями. Зокрема, М. Бубер вбачає у діалозі «Я–Ти» відносини, у яких співрозмовник має справу з ціннісною і духовною природою людини. М. Бахтін зазначав, що це відносини якісно різних особистостей, здатних до сприйняття Іншого як самоцінної особистості. Для Е. Левінаса Інший стає єдиною можливістю існування Я як свободи та тим, хто звільняє його від обтяженості собою.

Універсальні цінності мають об'єднальний характер, що сприяє діалогу більше, ніж будь-яка культурна спільність. Це підтверджується і тим, що діалог найбільше актуалізується там, де перетинаються абсолютно різні культури. При цьому, він не зводиться до їх взаємної терпимості, а передбачає певний особливий зв'язок між ними – коли культури «об'єднані загальною кінцевих життєвих цілей» [2, с. 66], коли вони однаково розуміють істину і справедливість, ототожнюючи їх із золотим правилом моралі. А. Гусейнов наводить приклад Махатма Ганді, який дійшов висновку, що всі релігії є єдиними у своїх внутрішніх принципах і різними у зовнішніх проявах. У цілому, прагнучи удосконалення, людство орієнтується на ідеал ненасилля, якому належить вагома роль регулятора поведінки, спрямованої на збереження життя планети, взаємопорозуміння та злагоду між людьми. Загальнолюдське означає спільне для всіх людей, воно не залежить від їхніх національних чи культурних відмінностей. Це те, що сприяє встановленню соціальних зв'язків, уможливорює взаємний діалог і взаєморозуміння. Головне діалогічне значення загальнолюдського полягає в тому, що воно ґрунтується на визнанні цінностей не лише «свого», а й «чужого». Однак виокремлення загальнолюдських цінностей є конкретно-історично зумовленим. Крім того, складним залишається питання визначення граничної основи обґрунтування цінностей загальнозначущих

культур. Також слід пам'ятати, що загальне не варто утверджувати як найзмістовнішу норму, а лише як «відкриту умову для виявлення особливого» [4, с. 6].

Сьогодні дедалі частіше ми стаємо свідками та учасниками ситуацій, що демонструють недосконалість глобалізаційних проєктів. Взяти хоча б останню світову економічну кризу, спричинену раптовою неспроможністю однієї країни (Китаю) повною мірою брати участь у світовому економічному житті; чи кризу мультикультуралізму, про яку свідчать дедалі частіші спалахи насильства між титульними націями та мігрантами. Зважаючи на наявність такого типу обставин, діалог може слугувати найефективнішим методом примирення, взаємного збагачення, розвитку культур.

Сучасні проблеми глобалізації та пов'язані з ними кризові явища стають точкою біфуркації нового світового порядку, здійснення якого уможливорюється шляхом ефективної взаємодії культур методом ціннісного діалогу. *Оскільки культури дедалі більше прагнуть до утвердження своєї унікальності через декларування себе носіями моральних істин, то на перший план виступають певні морально-етичні принципи, що стають умовою можливості діалогу між ними.* У різних куточках світу тривають колишні та виникають нові конфронтації між культурами. Ціннісний діалог – ефективний спосіб комунікації, спрямований на постійний пошук ціннісних сенсів з метою уможливлення взаємодії, виявлення нового, знищення стереотипності та уникнення конфліктності. Це не означає, що ціннісний діалог культур повинен робити своїм предметом їх ціннісно-епістемологічний статус, систему цінностей, ментальність, архетипи, систему символів чи знаків, культурні надбання. Скоріше навпаки, питання такого типу нерідко визначаються дослідниками як такі, що роз'єднують, викликають конфронтацію, підносять чи занижують статус певної культури в очах іншої, підкреслюють їхню фактичну нерівність; є причинами космополітизму, шовінізму чи утилітарного ставлення однієї культури до іншої (коли одна культура нав'язує свою систему цінностей, значень та норм іншій культурі, що унеможливорює

повноцінне взаємне збагачення та взаємний розвиток).

Культурний плюралізм у поєднанні з економічними, політичними, екологічними, технологічними, демографічними викликами сучасності потребують попереднього узгодження методів міжкультурних взаємодій. Діалог як спосіб комунікації регулюється низкою морально-етичних принципів: толерантності, взаємоповаги, рівності ціннісних систем окремих культур, паритетності суб'єктів – учасників діалогу. Структура діалогу, крім присутності двох суб'єктів та просторово-часових параметрів, охоплює сам процес, що передбачає наявність ціннісних сенсів, орієнтованих на врегулювання та розширення діалогу. Саме ціннісні сенси створюють фундамент для взаємодії всього людства. О. Митькіна доходить висновку: «Міжкультурний діалог є могутнім інструментом посередництва та примирення, єдності, соціальної згуртованості та взаєморозуміння. При цьому свобода вибору, свобода висловлювання, рівність, толерантність та взаємоповага є ключовими елементами міжкультурного діалогу» [5, с. 334].

Сам феномен діалогічності міжкультурної взаємодії є цінністю, оскільки спостерігається здатність людей у процесі діалогу бути разом, залишаючись при цьому в межах своєї ідентичності. Діалог – це місце, де уможливорюється творення універсальних, надкультурних взаємостосунків, які надалі можуть стати основою глобального об'єднання людей. Багато світових конфліктів можна вирішити за допомогою діалогу та його головних ціннісних орієнтацій – етики і моралі. У своєму дисертаційному дослідженні «Етичні аспекти діалогічних концепцій культури» О. Назаренко підкреслює, що звернення до діалогу у філософській площині зумовлене численними сподіваннями на запровадження етичного виміру у філософській теорії. Сучасна філософія діалогу вирішує світові проблеми за допомогою етики ненасилля та відповідальності. Авторка досліджує головні етичні аспекти феномена діалогу: відповідальність, рівність, толерантність, ненасилля, співучасть, відкритість відносно Іншого, ідея рівноцінності культур та принцип гостинності, що покладені у систему відносин «Я–Інший».

Етична орієнтація діалогу є певним стандартом, що визначається філософською теорією діалогу у вигляді ціннісно-заданої єдності, яка характеризує людство з точки зору єдності ментальних установок, життєвих зразків, суспільних звичок. Тобто, діалог покликаний стати місцем, де виникають універсальні, надкультурні взаємостосунки, зміцнені морально-етичними принципами, що мають силу глобального об'єднання людей. Однак подібні ціннісні орієнтири діалогу не є сталими – такими, що допомагають назавжди вирішити проблеми співіснування культур, визначити культурну ідентичність її носіїв. Це засвідчує, зокрема, виникнення нових рухів етнічних меншин у розвинутих країнах. Можна з упевненістю сказати, що встановлені морально-етичні цінності діалогу схильні до трансформації під впливом культурних передумов. Тобто, морально-етичні цінності діалогу повинні вступати у теоретичний дискурс з усіма культурами та їх суспільними інститутами, серед яких право, влада, громадянське суспільство, масові рухи, регіональні конфлікти. «Замість незалежного й відкритого пошуку культурних передумов, що ґрунтуються, зазвичай, на знанні культури, нам пропонують задану й немовби об'єктивно визначену систему цінностей. Дискурс культури у кращому разі набуває пропедевтичної цінності культурологічних студій або вироджується в пусту балаканину, а в гіршому випадку перетворюється на ідеологію, тобто відкриває шлях до культурного насильництва. А це завжди містить у собі небезпеку появи людей, партій, влади, які намагатимуться довести це за допомогою насильства й тортур» [4, с. 11].

Ще однією цінністю діалогу, крім морально-етичної складової, є його гносеологічний потенціал. Культура набуває здатності до внутрішньої рефлексії своєї специфіки, лише розглядаючи себе крізь призму іншої культури. М. Бахтін підкреслює, що «культура тільки в очах іншої культури розкриває себе повніше й глибше. Певний смисл розкриває свої глибини, зустрівшись і зіткнувшись з іншим, чужим змістом, між ними починається ніби діалог, який долає замкнутість і однобічність цих смислів, цих культур. Під час такої діалогічної зустрічі двох

культур вони не зливаються і не змішуються, але вони взаємозбагачуються» [6, с. 354]. Хоч таке взаємозбагачення відбувається на різних рівнях, в одному випадку інонаціональні твори культури сприймаються як інонаціональні і не входять у систему духовного світу особистості. В іншому випадку взаємозбагачення не обмежується простим ознайомленням з творами інших культур, відбувається створення чогось нового на основі пізнання свого через інше. Діалог дає змогу особистостям не лише залучитись до вітчизняних і національних цінностей, а й пізнати інші культури, самовизначитись у світі культури та удосконалювати себе як суб'єкта культури.

Звернувшись до цінностей спонукає і саме визначення культури, що, першою чергою, пояснюється як феномен, який поєднує в собі сукупність матеріальних та духовних цінностей, здатних стати основою для об'єднання людей. Під поняттям «культура» розуміють: сукупність об'єктів, пов'язаних із загальнозначущими цінностями, що плекаються заради цих цінностей (Г. Ріккерт); спосіб та метод ціннісного освоєння дійсності (А. Ефендієв); цінності, що йдуть із глибини індивідуального і соціального життя (Г. Вижлецова); метацінність (Ю. Солонін). Спираючись на такі положення Т. Лапіна визначила «поняття культури як досвід виробництва та засвоєння цінностей людьми» [7, с. 35]. *Із самого визначення поняття культури через цінності постає потреба говорити про діалог культур як діалог цінностей.*

Аксіологія культури, яка є ціннісною теорією культури і одночасно філософським вченням про цінності, виникає на початку XX століття – у період світових і громадянських війн, революцій, катаклізмів, ціннісна проблематика набуває свого самостійного значення, отримує своє місце та ім'я у системі філософського знання. Три періоди її історії, а саме – класичний (1890–1930), некласичний (1930–1970), постнекласичний (1970–2010), дають різні пояснення сутності цінностей культури. Від онтологічних учень про цінності, які створюють передумови для розвитку ціннісної філософії культури, до виникнення різних аксіологічних концепцій, в яких створюється та розвивається поняття «аксіологія культури», що визначає сутність культури в

здатності до створення, зберігання, освоєння, примноження цінностей. Історія розвитку аксіології говорить нам про різні джерела походження цінностей. Останні визначалися як трансцендентальні, релігійні, суб'єктивістські, екзистенційні; отримували різну ієрархічну систему впорядкування та класифікацію. Незмінною завжди залишалась міжсуб'єктивна природа цінностей, що виражається у здатності вибудовування стосунків між особистостями, спільнотами, суспільствами, виходячи з принципу самоцінності суб'єктів діалогу. Діалогічна форма таких відносин вказує на динамічний характер реального буття цінностей, а не на їхнє існування у вигляді суворо побудованих ієрархічних систем.

Окремі визначення поняття «культура» демонструють нам ціннісне ядро самого розуміння феномена культури. У них наголошується, що культуру слід розглядати не лише як здатність до накопичення певних цінностей у процесі еволюції людства, але і як активне їх здійснення в бутті людини. Культурні цінності не є чимось застиглим у надлюдському просторі, відчуженим від людського буття, де діяльність виступає своєрідним рухом цінностей у світі. Водночас, коли ми говоримо діяльність, то маємо на увазі її мисленнєві, творчі, духовні, практичні та комунікативні форми. Якщо у процесі мисленнєвої, творчої та духовної діяльності цінності постають ідейно, у практичній діяльності втілюються матеріально, то в комунікативній – накопичуються, пізнаються, розкриваючи свою сутність перед «лицем» одна одної, взаємодіють. Культурні цінності у суспільному бутті створюються і зберігаються у вигляді сукупності знаків та текстів. Це, своєю чергою, створює особливе комунікативне поле, що і становить світоглядну основу буття культури. Знаки існують для регулювання людської поведінки. Культурні цінності – особливий знаково-семіотичний корпус цивілізації.

Таким чином, потреба пошуку нових проектів співіснування культур неможлива сьогодні без діалогу між цими культурами. Філософія культури розглядає міжкультурний діалог за аналогією з особистісним, де людина постає носієм певної культури, постає як слово, повідомлення, спрямоване на адресата – «Ти», «Іншого»,

«Чужого». Бути носієм культури означає співвідносити себе зі спільнотою, що має не лише спільну мову, звичаї, традиції, а й спільні духовні та матеріальні цінності. Діалог з позиції носія певної мови та культурних зразків поведінки хоч і становить загрозу розбіжності, однак сприяє збереженню культурних відмінностей шляхом кращого розуміння своєї культури через пізнання іншої, зокрема й через діалогічне спілкування. Інша справа з цінностями, роль яких не така вже й однозначна.

Діалог відбувається в умовах швидкої перебудови економічних та соціально-політичних структур, загальних викликів, зростання внутрішньої різноманітності культур, що спонукає до формування і поширення морально-світоглядних цінностей, які відповідатимуть новим потребам. Цінності дедалі більше стають предметом діалогу, переосмислюються ціннісні орієнтири окремої культури та всього людства. Діалог культур постає як діалог цінностей, що засвідчують такі спостереження. По-перше, культури дедалі більше почали визначати себе не мовними та етнічними ідентичностями, а цінностями. З одного боку, цінності спонукають до діалогу з позиції роз'єднання в сенсі порівняння, оцінювання, протиставлення цінностей своєї культури з іншою. Основою такого роз'єднання є ціннісна відмінність культур, системи цінностей, які становлять ядро певної культури. З іншого боку, цінності мають об'єднуючу силу загального прагнення людства до добра, блага, краси, свободи, що спонукає до постановки спільних запитань та пошуків відповідей, які сприяють спільному проживанню в нових умовах. По-друге, в процесі діалогу встановлюється ряд морально-етичних принципів: рівність, толерантність, взаємоповага, відповідальність, що уможливають взаємодії культур, що дедалі більше прагнуть підкреслити свою унікальність саме як носії моральних істин. По-третє, слід наголосити на ціннісній природі самого діалогу, що дає культурам можливість пізнавати самих себе через пізнання інших. По-четверте, визначення поняття культури через цінності, вказує на необхідність дослідження саме аксіологічного аспекту діалогу культур. Процес діалогу розкриває цінності через міжсуб'єктивні зв'язки, тим самим вказуючи на їх динамічну природу та здатність до накопичення у вигляді знаків і текстів, що і стають тими

словами та повідомленнями, спрямованими на адресата. Наші подальші дослідження діалогу культур будуть спрямовані на визначення чинників, які визначають цінності діалогу культур, пояснюють значення загальнолюдських та культурних цінностей у процесі діалогу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гатальська С. М. Філософія культури. Київ : Либідь, 2005. 328 с.
2. Гусейнов А. А. Диалог культур: возможности и пределы. *Диалог культур и партнерство цивилизаций*. VIII Международные научные Лихачёвские чтения. 22–23 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 65–70.
3. Ясперс К. Философская вера. *Ясперс К. Смысл и назначения истории*. Москва : Политиздат, 1991. 527 с.
4. Бистрицкий Є. Конфлікт культур і філософія толерантності. *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації*. К., 2003. С. 3–11; 77–96.
5. Мітькіна О. Огляд підходів до вивчення міжкультурного діалогу і процесів взаємодії культур. *Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки*. 2013. С. 324–336.
6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1986. 445 с.
7. Лапина Т. Аксиология культуры. *Вестник культурологии*. Москва : Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, 2008. С. 34–44.
8. Енциклопедія сучасної України. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=51489

REFERENCES

- Bakhtin, M. M. (1986). Aesthetics of verbal creativity. Moscow. Art. [In Russian].
- Bystritsky, E. (2003). The idea of culture: the challenges of modern civilization. [In Ukrainian].
- Encyclopedia of modern Ukraine. Retrieved from http://esu.com.ua/search_articles.php?id=51489 [In Ukrainian].
- Gatalska, S. (2005). Philosophy of culture. Kyiv: Libid. [In Ukrainian].

Guseinov, A. A. (2008). Intercultural Dialogue: Opportunities and Limits [Paper presentation]. In *Dialogue of Cultures and Partnership of Civilizations. VIII International scientific Likhachev readings*. St. Petersburg, May, 65-70. [In Russian].

Jaspers, K. (1991). The meaning and purpose of history. Moscow: Politizdat. [In Russian].

Lapina, T. (2008). Axiology of culture. *Bulletin of cultural studies*, 34-44. [In Russian].

Mitkina, O. (2013). Review of approaches to the study of intercultural dialogue and processes of interaction of cultures. In *International Relations of Ukraine: scientific research and discoveries* (pp. 324-336). [In Ukrainian].

Natalia Mokan

Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Kyiv National University of Construction and Architecture; Kyiv, Ukraine; e-mail: mokan_n@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7264-1921>

Ivan Chornomordenko

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Kyiv National University of Construction and Architecture; Kyiv, Ukraine; e-mail: hmurii@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-6342>

Dialogue of cultures as a dialogue of values

Abstract

The article is devoted to defining the role of values in the dialogue of cultures. The values present in intercultural dialogue are an important component of cultural identity, able to unite the participants in the dialogue. The question of considering the dialogue of cultures as a dialogue of values is actualized in the light of the modern globalizing world and scientific definitions of the concept of «culture» through values. It is extremely important to analyze the dialogue of cultures, the participants of which act precisely from the position of bearers of values, and not focusing on the problems of linguistic and ethnic dimension of identity. After all, the universal nature of individual values has the unifying force of the common aspiration of mankind to good, beauty, freedom, and

therefore promotes dialogue more than other types of community; encourages the formulation of questions and the search for answers that facilitate coexistence in new conditions. According to the author, dialogue avoids the situation when, when interacting, a particular culture prefers to act as the sole bearer of certain moral truths. The very situation of the dialogue sets moral guidelines, acting within which the participants in the dialogue implement the principles of equality, openness, responsibility, non-violence, tolerance, complicity. The moral and ethical dimensions of dialogue are not helping to solve the problems of cultural coexistence forever. The culturalists tend to transform under the influence of changes in cultural preconditions, discourse with all social institutions and processes. Dialogue is intended to become a place of emergence of relationships that are built on universal, supracultural moral and ethical principles, which have the force of global unification of people. Along with this, the article notes that some definitions of the concept of «culture» reveal the value core of the very understanding of the phenomenon of culture. It should be understood that values are not something alienated from being, accumulates in the process of human development. Historical retrospective shows us that values actively interact, are tested for strength, are transformed through dialogue, and thus form the basis of culture.

Keywords: *intercultural dialogue, universal values, cultural values, axiology, culture, identity, language, traditions, tolerance.*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 378.004.946.06

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.11

*Л. Т. Швидун,
старший викладач
кафедри дошкільної та початкової освіти
комунального закладу освіти
«Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради»,
аспірантка Харківського національного
педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди,
м. Харків, Україна
e-mail: sobchuk2009@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7286-8103>*

ОСВІТНЯ МОБІЛЬНІСТЬ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ

У статті йдеться про необхідність модернізації національної системи освіти, пошуку освітніх моделей, які могли б відповісти запитам та потребам сьогодення. Вища освіта розглядається як один із ключових інструментів вирішення проблем. Власливою ознакою модернізації є формування освітньої мобільності серед суб'єктів освітнього процесу. Однією з основних цілей дослідження є спроба розглянути особливості освітньої мобільності в умовах формування інформаційного суспільства, її перспективи та ризики, а також практично підійти до проблем впровадження освітньої віртуальної мобільності засобами цифрових технологій в умовах ситуації пандемії, оскільки академічна мобільність не може зводитися лише до навчання або праці за кордоном, чи визнання національних дипломів. Розкривається роль та значення освітньої мобільності, розглядається освітня мобільність як внутрішній механізм розвитку самої людини, як якісне й ефективно перетворення навколишнього професійного та життєвого середовища, що стає важливим фактором професійної успішності. Зве-

ртається увага на необхідність розбудови національної системи освітньої мобільності, зокрема розвитку віртуальної мобільності як різновиду освітньої мобільності та її необхідності розмежування з дистанційним навчанням як формою здобуття освіти та технологіями дистанційного навчання під час організації здобуття освіти за різними формами. Чільне місце у статті відводиться аналізу переваг та недоліків, проблемупровадження віртуальної освітньої мобільності, зокрема розширенню доступу до міжнародного досвіду, залучення великої кількості суб'єктів освітнього процесу, оскільки економічно такий вид мобільності менш затратний, але потребує вміння працювати в інформаційному просторі, подолання мовного бар'єру, напрацювання нормативно-правової бази, контролю за якістю освіти. Розглядаються деякі підходи до питання розробки індивідуальної освітньої траєкторії та плану здобувача освіти як важливої складової освітньої мобільності. Актуальним напрямом подальшої роботи вважається дослідження стану віртуальної мобільності неперервної освітньої системи України.

Ключові слова: *мобільність, академічна мобільність, освітня мобільність, віртуальна освітня мобільність, міжнародна мобільність, національна мобільність, освітній інформаційний простір, вища освіта, неперервна освіта.*

Глобалізація суспільства, взаємозалежність держав, тісний зв'язок між ними, з одного боку, та пандемія коронавірусу, військові конфлікти, війни, економічні, політичні та інші кризи – з іншого вимагають модернізації системи освіти, пошуку таких освітніх моделей, які могли б відповідати запитам та потребам сьогодення. Сучасна освіта України відмовилася від орієнтації на авторитаризм з притаманними йому етатизмом, сасентистським підходом до світобачення, дедалі більше переходить до демократичної моделі, впроваджує гуманітарну парадигму, розбудовує Нову українську школу не лише в системі загальної середньої освіти, а й у площині вищої школи. Сучасна філософія освіти сповнена усвідомленням необхідності переорієнтації освіти на створення умов для культивування принципів інноваційного мислення суб'єктів освіти, забезпечення здобувачів освіти здатністю адекватно сприймати стрімкі зміни в академічному середовищі та предметній галузі,

вміння не лише адаптуватись до нових умов, а й виступати в них в ролі активного учасника [13, с. 185]. Властивою ознакою її модернізації є формування освітньої мобільності серед суб'єктів освітнього процесу: здобувачів освіти, викладачів, шкільних учителів, науковців тощо, що сприяє якісному професійному розвитку впродовж усього життя, відкриває можливість для отримання неперервної освіти, постійного поглиблення компетенцій, досягнення цілісності і наступності у навчанні та вихованні, формуванні актуальних знань, гнучкості, критичності мислення, творчої ініціативи, розвитку високого адаптаційного потенціалу.

Аналіз наукової літератури з питань дослідження віртуальної академічної мобільності засвідчив, що вона є предметом уваги багатьох учених: філософів, соціологів, психологів, педагогів-дослідників. Дану проблему досліджували як вітчизняні, так і зарубіжні науковці, зокрема Ч. Венкель, І. Єнгіна, Я. Кінгслі, Дж. Найт, С. Раян, М. Руїз-Корбелла, У. Тайхлер, Б. Вахтер, Г. Де Віт, І. Ференц, Л. Рамблі, С. Бюргер, Ю. Ланзендорф, П. Бурдье, К. Девіс, Е. Дюркгейм та ін. Методології модернізації післядипломної педагогічної освіти в контексті процесів формування глобальної освіти присвячені праці М. Романенка, Т. Жижко, Н. Гуляєва, Д. Свириденко, Л. Сокурянська, О. Дейнеко, А. Карапетян, А. Циганаш, О. Хмелевська, С. Гончаренко, Є. Дудишева, В. Осадчий, Д. Свириденко, В. Свідовська, Т. Титовець, А. Чирва, С. Оксамитна зробили вагомий внесок у дослідження питання академічної мобільності. Але водночас вважаємо доцільним глибше розглянути особливості освітньої мобільності в умовах модернізації системи освіти України, її перспективи та ризики, а також практично підійти до проблем упровадження освітньої віртуальної мобільності в умовах надзвичайних ситуацій.

Досліджувана тема мобільності традиційно стосувалась здобувачів вищої освіти, наукових та науково-педагогічних працівників, навчальних програм та установ. Але, як засвідчує практика, цього вже недостатньо. Сьогодні запровадження академічної мобільності відбувається не лише у вищій школі, а й у системі неперервної, загальної середньої освіти. Вона окреслює сучасні тенденції інноваційного розвитку неперервної освіти, є інструментом формування та вдосконалення фахівців.

Завдання дослідження – проаналізувати сучасні розуміння поняття «освітня мобільність», акцентувати увагу на проблемах національної освітньої мобільності з точки зору модернізації сучасного освітнього простору в умовах надзвичайних ситуацій. Наведені завдання змусили нас звернутися до потенціалу філософії освіти.

Історико-рефлексивний аналіз засвідчує, що академічна мобільність має давні корені. У перекладі з латинської мови мобільність розуміється як рух, рухливий, тому, вивчаючи поняття «мобільність», звернемося до роздумів філософів античності. У працях мислителів цього періоду термін «мобільність» не використовувався, хоча було закладено основу для його формування та розвитку. Філософи античності, зокрема Арістотель, поряд з категоріями «матерія», «форма», також розглядали категорію «рух», визначаючи його як дію того, що є в можливості, оскільки воно є в можливості. Важливою для сучасного трактування поняття «мобільність» також є думка Арістотеля щодо чотирьох головних частин або чинників руху: по-перше, річ, яка рухає, по-друге, річ, яка рухається, по-третє – межа, від якої починається рух, по-четверте, межа, до якої рухається тіло; та три основні види руху щодо межі, до якої спрямовується рух. По-перше, рух щодо кількості, який має два види: збільшення і зменшення; по-друге, рух щодо якості, який називається зміною; по-третє, рух відносно місця, що називається зміною місця або переміщенням. Щодо субстанції, то тут не йдеться про рух, бо субстанційні форми входять у матерію одночасно, а рух у дійсності є чимось поступовим, що відбувається в часі [15, с. 1]. Згідно з поглядами Арістотеля, існує два види руху: «природний» і «примусовий». «Природні» рухи відбуваються самі по собі, без усякого втручання ззовні; «примусові» рухи для свого здійснення потребують такого втручання.

Продовжив думки Арістотеля щодо руху представник класичної філософії Гегель, який вважав, що рух відбувається завдяки суперечностям, які діють згідно із законом єдності і боротьби протилежностей.

Зауважимо, що саме слово «мобільність» з'явилося в основних європейських мовах не пізніше кінця XV ст. Дослідник

Ю. Є. Сачук підкреслює, що, беручи початок з найбільш ранніх філософських течій, західна думка поділялась на два головних напрями або традиції: мобілістичну та тоталістичну [14, с. 32].

Мобілістичним напрямом у філософії займається нетократія. Мобілістична традиція – це альтернативне вчення, що характеризує спосіб мислення та сприйняття еліти інформаційної епохи. Вона характеризується прагненням до загальної відкритості. Кожен суб'єкт намагається пристосуватись до реалій навколишнього світу, змиритися з умовами буття, використати їх як спрямування для покращення нав'язаних життям обставин [18, с. 46–47]. Тому Ю. Є. Сачук доходить висновку, що з точки зору філософії, мобільність – це рівень свободи, в якому відкидається утопія, натомість пропонуються обмежені, але реальні можливості індивіда, які він може втілити у будь-який, зручний йому час [14, с. 33].

На сучасному етапі розвитку суспільства в освітньо-філософському дискурсі дедалі більшого поширення набуває мобільність як різноплановий, багатофункціональний, збірний термін, що вивчається з різних точок зору різними науковими дисциплінами. Відзначимо, що у науковому світі триває дискусія щодо розуміння явища мобільності, місця, ролі та значення цього феномена для людини, суспільства тощо. Погляди дослідників мобільності неоднозначні. Науковцями часто мобільність розглядається поверхово, лише як можливість навчання або праці в іншій країні, або в іншому закладі вищої освіти, без дослідження всієї глибини поняття, а в студентському середовищі – стає модною інноваційною практикою.

Ми поділяємо думки науковців, які у філософських дослідженнях суть поняття «мобільність» розкривають, використовуючи закони діалектики (закон взаємного переходу кількісних та якісних змін) і визначають мобільність як зміну, діяльність, рух. Сутність цих змін проявляється у тому, що кількісні зміни нагромаджуються і приводять до якісних змін. Суб'єкт, який перестає рухатися, втрачає якість.

Погоджуємося з думкою дослідника Д. Свириденка, який, звертаючись до проблеми недостатності рівня визначеності філософського терміна «академічна мобільність», пояснює дану проблему, на перший погляд, зрозумілістю сенсу поняття, переважна

більшість нормативних документів у сфері вищої освіти нехтують здійсненням аналітичних кроків у бік прояснення змісту цього явища. Такий підхід, зазначає дослідник, не є правильним, адже будь-яке масове явище вимагає ґрунтовної наукової в цілому та філософської, зокрема, рефлексії [13, с. 11].

О. Овчарук під академічною мобільністю розуміє здатність людей до навчання, підвищення рівня знань, умінь та компетенцій продовж життя для відповідності ринку праці незалежно від країни. С. Гончаренко трактує академічну мобільність як здатність людини до свідомої трудової і соціальної діяльності, міру цілеспрямованого, планомірного перетворення нею навколишнього середовища й самої себе на основі засвоєння нею багатств матеріальної і духовної культури.

Досліджуючи визначення академічної мобільності, можна зробити висновок про їхнє ототожнення з подібними (але не рівнозначними) поняттями, такими, як транснаціональна (або трансгранична) освіта, а також інтернаціоналізація і європеїзація освітнього простору [7, с. 39].

Аналіз напрацювань вітчизняних та зарубіжних науковців засвідчив, що зміст академічної мобільності часто розглядається з позиції чотирьох підходів:

- функціонального, що передбачає можливості вільного переміщення здобувачів освіти для накопичення академічного і загальнокультурного потенціалу національних систем вищої освіти;
- особистісного, який розглядає академічну мобільність як інструмент розвитку особистісних якостей здобувача вищої освіти;
- культурологічного – створює умови для культурного й інтелектуального обміну;
- віртуального, що дає можливість поєднувати формальну, неформальну й інформальну освіту, обмінюватися досвідом, отримувати консультації фахівців, брати участь у професійному спілкуванні, не залишаючи сім'ю чи роботу, отримання певних освітніх послуг із застосуванням сучасних інформаційних і комунікаційних технологій [10, с. 165].

Сучасні дослідники виокремлюють різні види мобільності: академічну, соціальну, горизонтальну, вертикальну, індивідуальну,

культурну, соціокультурну, професійну, віртуальну, фізичну, міжнародну, національну, географічну тощо. Мобільність як новий трансдисциплінарний напрям досліджень охоплює питання просторової мобільності людей і речей, циркуляцію повідомлень, зображень, капіталу тощо, а також вивчає фізичні засоби для руху, такі як інфраструктура, транспортні засоби та програмне забезпечення, використання яких надає можливість переміщуватися і здійснювати комунікацію, об'єднуючи чисто «соціальні» проблеми соціології (нерівність, влада, ієрархія) з «просторовими» проблемами географії (територія, кордони, масштаб) і «культурними» проблемами антропології і медіастудій (дискурси, уявлення, схеми).

У Європейському просторі вищої освіти вирізняють інституційну мобільність; мобільність програм; мобільність людей, фізичну/дистанційну мобільність. Також ураховується рівень освіти суб'єктів мобільності (середня, середня професійна, вища професійна, фундаментальна) і географія (мобільність усередині країн ЄС, мобільність між країнами ЄС та іншими країнами світу, мобільність між країнами-сусідами).

Оскільки освіта може впливати (прямо чи опосередковано) на всі інші аспекти людського розвитку і сама зазнавати зворотного впливу, то в нашому дослідженні акцентуємо увагу на питаннях освіти, зокрема, тенденціях розвитку освітньої мобільності.

У традиційній освіті наприкінці ХХ ст. відбувається ряд змін, що стали причиною втрати нею своїх організаційних форм. У цей час швидкими темпами відбувається формування інформаційної цивілізації, інформаційної культури суспільства в цілому і особистості – це один з основних напрямів розвитку суспільства. Цей процес вносить принципові зміни у загальну філософію освіти, ставить нові завдання і одночасно відкриває нові горизонти психолого-педагогічного пошуку. Інформаційне суспільство – це новий, особливий етап життєдіяльності цивілізації [6, с. 12]. Ці світові зміни змушують шукати нові формати взаємодії. Вища освіта, а згодом і вся освітня система почала орієнтуватися на ідеї віртуального навчання та практику поширення віртуальної мобільності. Заклади освіти розпочали перехід від реальної до віртуальної мобільності, що спирається на інформаційне освітнє середовище. У

зв'язку з цим М. Байрем (M. Byram) та Ф. Дервін (F. Dervin) наголошують: «В середині 90-х років спостерігається поширення так званої мобільності паралельно із наростанням глобалізаційних процесів у світі, в процесі чого мобільність стає дисоційованою від її розуміння в якості лише фізичної мобільності з метою подолання територіальних обмежень, кордонів територій, відбувається включення до її контексту її використання не тільки людей та капіталу, але й соціальних груп, об'єктів, інформацій, ідей тощо» [19, с.14].

Особливо загострилася ситуація зараз, у час, коли світ опинився перед викликом загальнопланетної пандемії, адже коронавірус різко обмежує транспортну експансію людства, вводить його територіальну ізоляцію в межах країни, місця проживання в ній, помешкання. Виникає потреба принципового вдосконалення філософських основ пізнання життя, в першу чергу, діалектики. Науковці все більше звертають увагу на необхідність створення нової діалектики, так званої неодіалектики або діалектики діалектик. При цьому закони діалектики – єдності та боротьби протилежностей, заперечення заперечення, переходу кількісних змін у якісні – не відкидаються, а піддаються спробам модернізації. Вони зберігають своє універсальне значення, проте набувають певних специфічних ознак у розумінні глобальних природних, масових соціальних процесів, принципово нових популяційних і цивілізаційних подій. У цих законах протилежності, суперечності, взаємозв'язки між всесвітніми подіями відбуваються у різних масштабах – від макрокосмічного до мікроскопічного, а явища протистоять одне одному не у форматі прямого зовнішнього протистояння, а діють одне в одному за своєрідним концентричним (доцентровим і відцентровим) принципом [17, с. 9].

Сучасна філософія робить акцент на специфічних формах мобільності особистості. А. Артюшенко вводить термін «особистісна мобільність», який трактується як здатність людини орієнтуватися в ситуаціях, що постійно змінюються, свідомо і самостійно приймати виважені й адекватні рішення про спосіб дії, реалізовувати їх у практичній діяльності, брати на себе відповідальність за рішення та його виконання [16, с. 38–40].

Дослідник Т. Кресвелл (Т. Cresswell) у книзі «Мобільність у сучасному західному світі» розкрив місце та значення мобільності. Він зазначає, що феномен мобільності залишається особливим, в якому не враховано різних її аспектів, які мають можливість зробити його (феномен) потужною політикою [21, с. 21].

М. Шеллер відзначає, що за останні десять років сформувався новий підхід до вивчення мобільності: комплексне дослідження спільного руху людей, об'єктів та інформації. У межах цього підходу досліджуються співвідношення мобільності і сталості, умови «завершення руху» (переходу до сталого стану) у вимірі «соціум – простір», зв'язок мікрое впливів і макроструктурних перетворень у соціальних і технічних системах [22, с. 46].

Існують також алармістські погляди, які пов'язані з широким використанням мобільністю віртуальних технологій, зокрема в освіті, суть яких зводиться до того, що суб'єкти засвоюватимуть готові візуальні образи, без розвитку критичного мислення та сприймання дійсності.

Вважається, наприклад, що Інтернет може забезпечувати нелінійне середовище, багате на різні форми надання знань із забезпеченням інтерактивності через широкий спектр засобів, з одного боку, кидаючи студентам цікавий виклик для засвоєння принципу «навчатися тому, як навчатися», а з іншого – стаючи можливим засобом для поширення плутанини, тривоги й розгубленості [20, с. 42].

Ми підтримуємо пошук конструктивних шляхів імплементації ідей віртуальної академічної мобільності, яка полягає в тому, що не варто переоцінювати або недооцінювати можливості технологій. Підходить до їх використання потрібно виважено, обгрунтовано, неупереджено. Ми поділяємо думку Д. Свириденка, що «віртуальна академічна мобільність має потенціал як одного із ключових принципів розвитку вищої освіти, що сприяє осучасненню освітньої діяльності, наданню їй рис освіти для суспільства» [10, с. 165]. Однак дослідник вважає, що вона протистоїть (фізичній) академічній мобільності, яка потребує особистої присутності в навчальному закладі [10, с. 164]. Віртуальна освітня мобільність, на нашу думку, має не витіснити фізичну мобільність, а доповнювати її, деякі науковці розглядають змішану освітню мобільність.

Ми вважаємо, що відповіддю освітньої системи України на виклики глобального освітнього простору, конкуренцію на ринку освітніх послуг має стати розвиток внутрішньої освітньої мобільності, зокрема і віртуальної, яка збільшує шанси людини на самореалізацію, підвищує якість трудових ресурсів національної економіки. Для цього, на думку дослідників А. Мокія та І. Лапшиної, у нашій країні потрібно розбудовувати систему національної мобільності, яка уможливить здобуття високого та якісного освітнього й наукового рівня при поміркованих витратах [4, с. 14]. Але при цьому одночасно активно впроваджувати ідеї модернізації та інтернаціоналізації вітчизняної освіти і науки, щоб не стати приводом для відродження ізоляціоністської освітньої політики в нашому суспільстві, хоча важко поставити під сумнів тезу, що не лише Україна, а й жодна національна вища школа не в змозі сьогодні ізолювати готувати фахівців, які відповідали б вимогам постіндустріального, інформаційного суспільства [12, с. 270–274].

К. Сімак відзначає, що саме віртуальна академічна мобільність дає можливість студентам віртуально переміщуватися в межах віртуального навчального середовища з метою отримання, передавання й обміну знаннями за допомогою Інтернет-технологій та без потреби подорожувати. Суб'єктами віртуальної академічної мобільності постають «віртуальний студент», «віртуальний викладач», «віртуальний університет», «віртуальний кампус» [11, с. 36].

Освітня віртуальна мобільність має як недоліки, так і переваги. До переваг ми зараховуємо можливість поєднувати формальну, неформальну й інформальну освіту, обмінюватися досвідом, отримувати консультації фахівців, брати участь у професійному спілкуванні, не залишаючи сім'ю чи роботу, студенти з віддалених районів, міжнародні студенти мають однаковий доступ до якісної освіти. Вона значно вища інформативно, доступна, економічно ефективна, може мати необмежений та масовий характер, комфортніша, потребує менше часу та енергії; створює можливість здійснювати вибір індивідуальної освітньої траєкторії здобувачем освіти, розвиває інформаційну культуру суб'єктів освітнього процесу, сприяє розвитку інформаційного простору, розвиває навички мовної та міжкультурної комунікації, формує досвід самоосвіти, інтен-

сифікує міжнародну співпрацю студентів і викладачів та університетів загалом.

Підтвердженням нашої думки є твердження С. Деповер та Ф. Оривел про те, що віртуальна академічна мобільність, як протилежність фізичній мобільності, має значні економічні переваги для розробників освітньої політики: по-перше, вартість дистанційного навчання є низькою, особливо коли задля цього не треба полишати роботу або продовжувати виконувати інші важливі сімейні чи соціальні зобов'язання; по-друге, зникає необхідність обов'язкового розриву із звичним середовищем, що дає змогу засвоювати знання у більш комфортних умовах, одночасно уникаючи проблеми «відтоку мізків», яка проявляється у міжнародних студентів у вигляді бажання залишитись у країні, де вони проходять навчання [18, с. 7].

Водночас освітня віртуальна мобільність має певні недоліки, зокрема потребує значної підготовки з боку суб'єктів освітнього процесу, освітніх інституцій і не лише у сенсі інформаційних технологій.

Якщо розглядати віртуальну мобільність крізь призму філософських поглядів, то слушною нам здається думка Д. Свириденка щодо потреби філософського обґрунтування імплементації нових освітніх технологій до освітньої практики, адже може виникнути ситуація з невідповідністю сучасного рівня розвитку освітніх технологій (як форми) її змістові, коли стара методика буде отримувати «нові колеса» й технологічне оснащення. Філософія освіти має легітимізувати нові технологічні підходи та прогнозувати їхній вплив на розвиток освіти, оцінювати їхню відповідність духові епохи [10, с. 164]. А. Єнгіна відзначає, що методологія викладання також повинна змінюватись відповідно до технічного (інституціонального) оснащення процесу навчання, при цьому розуміючи роль віртуальних програм у наявних підходах до викладання. Наприклад, деякі з цих програм виглядають як нові технології для перенесення старих методів у нові, проте інші є по-справжньому новими шляхами та можливостями для навчання» [23, с. 572].

Іншими словами, потрібно оцінити та переглянути зміст освітніх програм, за потреби включити до них розвиток компетенцій, які є проблемними. Внести зміни до навчальних планів, розробити

індивідуальний освітній план здобувача вищої освіти, спільну стратегію, чіткі і зрозумілі правила, забезпечити професійну гнучкість, наставництво, комунікацію; розвивати співпрацю між освітніми установами в ширших контекстах – спільні освітні програми, спільні наукові та інноваційні проєкти, спільне міжнародне онлайн-навчання, де студенти працюють над спільними проєктами, не перетинаючи кордонів; створювати великі університетські альянси, які дадуть змогу ефективніше використовувати спільні ресурси та потенціал кожного партнера; ефективніше використовувати потенціал співпраці з Європейськими освітніми просторами вищої школи.

На нашу думку, віртуальна освітня мобільність корелює з особистісною та професійною мобільністю. Досліджуючи мобільність, ми вважаємо за потрібне акцентувати увагу на питаннях мотиваційної поведінки всіх учасників освітнього процесу (виникає асоціація з думками Аристотеля щодо двох видів руху), труднощам розробки та реалізації програм, індивідуальної освітньої траєкторії, планів здобувачів освіти тощо.

Закон України «Про освіту» трактує індивідуальну освітню траєкторію як персональний шлях реалізації особистісного потенціалу здобувача освіти, що формується з урахуванням його здібностей, інтересів, потреб, мотивації, можливостей і досвіду, ґрунтується на виборі здобувачем освіти видів, форм і темпу здобуття освіти, суб'єктів освітньої діяльності та запропонованих ними освітніх програм, навчальних дисциплін і рівня їх складності, методів і засобів навчання. Індивідуальна освітня траєкторія в закладі освіти може бути реалізована через індивідуальний навчальний план. Індивідуальний навчальний план у Законі України «Про освіту» розглядається як документ, що визначає послідовність, форму і темп засвоєння здобувачем освіти освітніх компонентів освітньої програми з метою реалізації його індивідуальної освітньої траєкторії та розробляється закладом освіти у взаємодії із здобувачем освіти за наявності необхідних для цього ресурсів.

Індивідуальна освітня траєкторія може розглядатися як набір послідовних елементів освітньої діяльності здобувача освіти з метою здійснення певних цілей. Роль координатора, організатора,

консультанта належить педагогові. Під час розробки індивідуальної освітньої траєкторії, на нашу думку, доцільно використовувати три типи освітніх маршрутів: особистісний, освітній та професійний.

Проведене дослідження дає можливість зробити такі теоретичні узагальнення:

- дискусія щодо академічної мобільності з метою вдосконалення освітньої парадигми має задіяти філософію освіти, зокрема її методологічний апарат, відображати системну державну політику, яка світоглядно заповнила б цей процес;

- освітня мобільність (як і мобільність загалом) поняття складне, багатофункціональне, не може розглядатися лише як можливість для суб'єктів освітнього процесу навчатися, працювати за кордоном або як інструмент отримання дипломів чи формування майбутніх фахівців;

- розбудова системи національної освітньої мобільності сприяє якісному професійному розвитку впродовж усього життя, відкриває можливість для отримання неперервної освіти, постійного поглиблення компетенцій, формуванні актуальних знань, гнучкості, критичності мислення, творчої ініціативи, розвитку високого адаптаційного потенціалу; але одночасно необхідно активно впроваджувати ідеї модернізації та інтернаціоналізації вітчизняної освіти;

- в умовах діджиталізації суспільства та складної епідеміологічної ситуації у світі віртуальна освітня мобільність дає можливість вирішити чимало проблем, має низку як переваг, так і недоліків, потребує додаткового вивчення;

- віртуальна освітня мобільність дає змогу розширити доступ до міжнародного досвіду, залучити більшу кількість суб'єктів освітнього процесу, оскільки економічно менш затратна, але потребує вміння працювати в інформаційному просторі, подолання мовного бар'єру, напрацювання нормативно-правової бази, контролю за якістю освіти.

Сьогодні вже очевидно, що пандемія коронавірусу змінюватиме національну і міжнародну освіту. Тому актуальним напрямом подальшої роботи вважаємо дослідження стану віртуальної мобі-

льності неперервної освітньої системи України, «оскільки вона, з одного боку, є результатом функціонування системи безперервної освіти, а, з іншого боку, робить вплив на всі етапи формування й функціонування системи безперервної освіти» [8, 652], сприяє осучасненню освітньої діяльності, є властивою ознакою суспільства знань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Закон України «Про освіту»: від 05.11.2020 р. № 978-IX. Законотворчість: база даних / Верхов. Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
2. Закон України «Про вищу освіту»: від 05.02.2021 р. № 1216-IX. Законотворчість: база даних / Верхов. Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>.
3. Прохоренко Т. Г. Професійна мобільність як фактор професійної успішності. *Вісник Національного університету «Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого»*. 2017. № 4 (35). С. 167–174.
4. Мокій А. І., Лапшина І. А. Академічна мобільність: виклики і загрози для людського капіталу України. *Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки*. 2009. № 11. С. 14–17.
5. Вербицька С. В. Міжнародна студентська академічна мобільність: етапи розвитку та суб'єкти організації. *Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка*. 2009. № 45. С. 20–26.
6. Андрущенко В. П. Філософія освіти ХХІ століття: пошук пріоритетів. *Філософія освіти*. 2005. № 1. С. 5–17.
7. Вітвицька С. Практикум з педагогіки вищої школи: метод посіб. Житомир. нац. ун-т ім. І. Франка. Житомир : ЖДУ ім. І. Франка, 2005. 396 с.
8. Циганаш А. В. Роль академічної мобільності у професійному розвитку майбутніх фахівців. *Проблеми сучасної психології*. 2013. № 22. С. 652.
9. Колодій А. Ф. Основи демократії: підручник для студентів вищих навчальних закладів / заг. ред. А. Ф. Колодій; третє видання, оновлене і доповнене Львів : Астролябія, 2009. 832 с.
10. Свириденко Д. Б. Аналіз ролі віртуальної академічної мобільності в обґрунтуванні засад розвитку сучасної вищої освіти. *Українознавчий альманах*. 2014. № 17. С. 163–165.
11. Сімак К. В. Віртуальна академічність студентів: досвід Канади. *Український педагогічний журнал*. 2017. № 2. С. 35–40.

12. Колісник Л. О., Мосьондз М. В. Проблеми міжнародної академічної мобільності в українських реаліях. *Вісник Одеського національного університету. Соціологія і політичні науки*. Науковий журнал. 2011. Випуск 10. С. 270–274.

13. Свириденко Д. Б. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. 279 с.

14. Сачук Ю. Є. Генеза поняття «Соціально-професійна мобільність». *Неперервна професійна освіта: теорія і практика*. 2015. № 1–2 (42–43). С. 30–37.

15. Українська християнська література: Короткий виклад вчення Арістотеля про рух, нескінченність і неперервність. URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/ukrainska-khrystyianska-literatura/264-book264/3186-title3739>

16. Артюшенко А. О. Особистісна мобільність і її формування у студентів економічного профілю в процесі фізичного виховання. Черкаський інститут банківської справи університету банківської справи Національного Банку України. Київ, 2010. С. 40.

17. Психологія і педагогіка у протидії пандемії COVID-19: Інтернет-посібник / наук. ред. В. Г. Кремень. Київ : ТОВ «Юрка Любченка», 2020. 243 с.

18. Bard A. Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism. UK : Reuters/Pearsall. 2002. 288 p.

19. Mike Byram, Fred Dervin. Students, Staff and Academic Mobility in Higher Education. URL: <http://eprints.usq.edu.au/8075/4/Binder1.pdf>

20. Ryan S. The Virtual University: The Internet and Resource-based Learning. Psychology Press 2000. 204 p.

21. Cresswell T. Towards and Politics of Mobility. Environment and Planning D: Society and Space 2010. v. 28, p. 17–31. URL: http://www.academia.edu/538488/Towards_a_Politics_of_Mobility.

22. Sheller M. Mobility [online] sociopedia.isa. 2011. 12 p. Available from: URL: <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Mobility.pdf> (in English).

23. Yengina I. Rethinking virtual universities. *Social and Behavioral Sciences*. 2010. Issue No. 2. P. 5769–5774.

24. Depover C. Developing countries in the e-learning era. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002180/218002e.pdf>.

REFERENCES

- About education (Law of Ukraine). № 978-IX. (2020). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>. [In Ukrainian].
- About higher education (Law of Ukraine). № 1216-IX. (2021). Retrieved from <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text> [In Ukrainian].
- Prokhorenko, T. G. (2017). Professional mobility as a factor of professional success. *Bulletin of the National University «Law Academy of Ukraine. Yaroslav Mudryy»*, 4, 167-174. [In Ukrainian].
- Mokiy, A. I., Lapshina, I. A. (2009). Academic mobility: challenges and threats to Ukraine's human capital. *Scientific Bulletin of Volyn National University. Lesya Ukrainka*, 11, 14-17. [In Ukrainian].
- Verbytska, S. V. (2009). International student academic mobility: stages of development and subjects of organization. *Bulletin of Zhytomyr State University. I. Franko*, 45, 20-26. [In Ukrainian].
- Andrushchenko, V. P. (2005). Philosophy of education of the XXI century: search for priorities. *Philosophy of education*, 1, 5-17. [In Ukrainian].
- Vitvytska, S. (2005). Workshop on higher school pedagogy. Zhytomur: ZhDU im. I. Franka. [In Ukrainian].
- Tsyhanash, A. V. (2013) The role of academic mobility in the professional development of future professionals. *Problems of modern psychology*, 22. [In Ukrainian].
- Kolodiy, A. F. (2009). Fundamentals of democracy. Lviv: Astrolabe. [In Ukrainian].
- Sviridenko, D. B. (2014). Analysis of the role of virtual academic mobility in substantiating the principles of development of modern higher education. *Ukrainian Studies Almanac*, 17, 163-165. [In Ukrainian].
- Simak, K. V. (2017). Students' Virtual Academics: The Canadian Experience. *Ukrainian pedagogical journal*, 2, 35-40. [In Ukrainian].
- Kolisnyk, L. O. & Mosyondz, M. V. (2011). Problems of international academic mobility in Ukrainian realities. *Bulletin of Odessa National University. Sociology and political science*, 10, 270-274. [In Ukrainian].

Sviridenko, D. B. (2014). Academic mobility: responding to the challenges of globalization. Published by NPU named after M. P. Drahomanova. [In Ukrainian].

Sachuk, Y. E. (2015). Genesis of the concept of «Socio-professional mobility». *Continuing professional education: theory and practice*, 1-2(42-43), 30-37. [In Ukrainian].

Ukrainian Christian literature: A summary of Aristotle's doctrine of motion, infinity and continuity. Retrieved from <http://hram.in.ua/biblioteka/ukrainska-khrystyianska-literatura/264-book264/3186-title3739>. [In Ukrainian].

Artyushenko, A. O. (2010). Personal mobility and its formation in students of economic profile in the process of physical education: a monograph. Cherkasy Institute of Banking, University of Banking, National Bank of Ukraine. Kyiv. [In Ukrainian].

Kremen, V. G. (Ed.). (2020). Psychology and pedagogy in counteracting the pandemic COVID-19: Internet manual. ed. Kyiv: Yurka Lyubchenko LLC. [In Ukrainian].

Bard, A. (2002). Netocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism. UK: Reuters/Pearsall.

Byram, M. & Dervin, F. Students, Staff and Academic Mobility in Higher Education. Retrieved from <http://eprints.usq.edu.au/8075/4/Binder1.pdf>

Ryan, S. (2000). The Virtual University: The Internet and Resource-based Learning. Psychology Press.

Cresswell, T. (2010). Towards and Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28, 17-31. Retrieved from: http://www.academia.edu/538488/Towards_a_Politics_of_Mobility

Sheller, M. Mobility [online] sociopedia.isa. 2011. 12 p. Available from: Retrieved from <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Mobility.pdf>

Yengina, I. (2020). Rethinking virtual universities. *Social and Behavioral Sciences*. (2). 5769–5774. [In Ukrainian].

Depover, C. Developing countries in the e-learning era. Retrieved from <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002180/218002e.pdf>

Liudmyla Shvydun

Post-Graduate Student of H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University; Senior Lecturer, Department of Preschool and Primary Education Communal Institution of Higher Education «Dnipro Academy of Continuing Education» Dnipropetrovsk Regional Council»; Kharkiv, Ukraine; e-mail: sobchuk2009@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7286-8103>

Educational mobility in a pandemic condition

Abstract

The article reveals the need to modernize the national education system and to find educational models that could meet the demands and needs of the times. Higher education is considered as one of the key tools for solving problems. A characteristic feature of modernization is educational mobility among the subjects of the educational process. One of the main objectives of the research is to consider the features of educational mobility in the information society, its prospects and risks, as well as to provide practical implementation of educational virtual mobility by digital technology in a pandemic situation, since academic mobility cannot be reduced to learning and working abroad, or recognition of national diplomas. The article emphasizes the role and significance of educational mobility; educational mobility is considered as an internal mechanism of human development, as a qualitative and effective transformation of the professional and living environment, which becomes an important factor of professional success. We also note the necessity of building a national system of educational mobility, in particular, the development of virtual mobility as a kind of educational mobility making distinguishes between distance learning as a form of education and distance learning technologies while organizing education in various forms. The main part of the article focuses on the analysis of the advantages and the disadvantages, the issues of virtual educational mobility, in particular, expanding access to international experience, attracting a large number of subjects of the educational process, since this type of mobility is less expensive from economical perspective, but requires the ability to work in information space, overcoming the language barrier, developing a regulatory framework, quality control of education. Some approaches to the development of individual educational trajectory and the student's plan as an important component of educational mobility are considered. The study of virtual mobility in the continuing education system of Ukraine is considered to be an actual direction of further research.

Keywords: *mobility, academic integrity, educational mobility, virtual educational mobility, international mobility, national mobility, educational information space, higher education, continuing education.*

УДК 130.2: 37.01

DOI 10.35423/2078-8142.2021.1.1.12

Д. В. Погрібна,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри іноземних мов
за професійним спрямуванням та гуманітарних дисциплін
Державного університету інфраструктури і технологій,
м.Київ, Україна
e-mail: dariavladyslavivna@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6333-8576>

МІСЦЕ ТА ЗНАЧЕННЯ ТВОРУ «СВІТ СОФІЇ» Ю. ГОРДЕРА У ФІЛОСОФІЇ ДЛЯ ДІТЕЙ

У статті аналізується книга Ю. Гордера «Світ Софії» та визначається її місце у філософії для дітей як сфери гуманітарного знання. Філософія для дітей у «класичній» моделі представлена як методика Р4С (автор – М. Ліпман). Автор знайомить аудиторію з головними положеннями методики Р4С та порівнює «Світ Софії» з класичними творами М. Ліпмана. Спільними рисами цих творів є: цільова аудиторія (частково), «сократівський діалог», наявність творчої уяви. Проте книга Ю. Гордера вирізняється літературним способом викладу (на відміну від методичних творів М. Ліпмана) та проблематикою («Світ Софії» аналізує історію розвитку філософських систем; М. Ліпман аналізує філософські проблеми без прив'язки до імен і періодів). «Світ Софії» має такі ознаки Р4С: філософська настанова, «сократівський діалог», інтерактивна взаємодія, саморефлексія. Як підсумок автор надає рекомендації щодо особливості викладання твору «Світ Софії» у школі та визначає компетенції, які книга може розвинути в учнів.

Ключові слова: «Світ Софії», Ю. Гордер, філософія для дітей, методика Р4С, М. Ліпман, «сократівський діалог», критичне мислення, саморефлексія.

Філософія для дітей (P4C – Philosophy for children) як сфера гуманітарного знання з'явилася у 1970-х рр. (засновник – М. Ліпман) і з кожним роком набуває дедалі більшої актуальності. Адже стає зрозумілим, що це є вірний шлях формування нового освітнього простору та подолання шаблонів стандартизованої та стереотипізованої освіти. «Любов до мудрості», що «починається з подиву» щодо всього існуючого, сприяє формуванню запитів до світу і пошуку відповідей на них, а розвиток рефлексивного мислення та формування критичної настанови є невід'ємною характеристикою сучасного інноваційного фахівця. В епоху домінування багатofункціональної робототехніки світу як ніколи потрібні особистості, що мислять нестандартно, носії актуальних ціннісно-життєвих смислів, здатні до креативних інновацій. Проте формування подібних особистостей запізно починати у дорослому віці, і сучасна парадигма філософського мислення переорієнтовується на дітей та підлітків, зближуючи філософію з педагогікою: «утверджується концепт підлітковості як даність особливого, першочергового соціально-психологічного вікового формату індивідуального людського життя.» [14, с. 45]. Якщо рефлексивне мислення почати формувати ще у дитячому віці, навчально-освітній процес перетвориться із соціально-адаптивного на такий, що зумовлюватиме динаміку розвитку критичного мислення, креативності, інноваційності.

У сучасній науці філософія для дітей існує у багатьох варіантах: методичному, описовому, дидактичному, художньо-нарративному тощо. Вагомим внеском до розвитку філософії для дітей як галузі гуманітарного знання є твір Ю. Гордера «Світ Софії» – виклад філософських систем у вигляді нарративу. Популярність цього роману не підлягає сумніву, адже у світі вона для мільйонів «стала настільною книгою» [12, с. 87]. Проте чи є вона філософію для дітей у класичному вигляді чи її можна просто вважати допоміжною літературою для вивчення філософії загалом? Щоб дати відповідь на це питання, потрібно здійснити критичний аналіз твору «Світ Софії» та зіставити його з основними положеннями «класичної» філософії для дітей – методикою М. Ліпмана. Визначення валідності книги «Світу Софії» саме як навчально-

методичного матеріалу в межах філософії для дітей можливо лише шляхом її аналізу за відповідними критеріями.

Філософія для дітей є порівняно новою галуззю, проте нараховує вже достатню кількість наукових праць наукового, навчально-методичного, публіцистичного та художнього характеру. Головним першоджерелом, на яке спирається наше дослідження, є книга Ю. Гордера «Світ Софії» [5]. Проте об'єктом нашого аналізу також є методика Р4С, тому ми залучаємо до джерельної бази достатні дані проблематики наукові праці. Огляд сучасних концепцій філософії для дітей детально представлений у публікації Н. Адаменко «Світові практики методики викладання філософії: історія та сучасний стан» [1], де не лише викладені основні положення методики М. Ліпмана, а й аналізуються праці найбільш відомих дослідників Р4С, а саме – О. Бреніф'є, Е. М. Шарп, Ф. Осканян, В. Сухомлинський, Дж. Парк та ін. Крім аналізу персоналій у статті Н. Адаменко представлені основні напрями дослідження сучасної філософії для дітей. Також у своєму дослідженні ми спираємося на праці «класиків» Р4С – М. Ліпмана, Е. М. Шарп, Ф. Осканяна [9; 10; 11] та рецепцію їх творчості українською дослідницею Ю. Кравченко [8]. Що стосується аналізу самого твору «Світ Софії», то вважаємо за доцільне взяти за основу статтю дослідниці В. Смирнової ««Світ Софії» Ю. Гордера: особливості рецепції роману в Росії» [12], де найбільш повно представлені основні дослідження західних та пострадянських мислителів з даної проблематики. Аналіз «Світу Софії» в контексті методики Р4С представлений у статті української дослідниці С. Ганаби «Навчати мисленню: епістемологічний проект М. Ліпмана» [4]. Також варто відзначити ґрунтовний аналіз твору «Світ Софії» у серії філософських програм «Любов до мудрості» Т. Клока [7].

Метою нашої статті є критичний аналіз твору Ю. Гордера «Світ Софії» та визначення його місця у філософії для дітей як сфери гуманітарного знання та засобу всебічного формування особистості. Основними завданнями даного дослідження є:

– презентація книги «Світ Софії» Ю. Гордера як філософського нарративу – аналіз змісту та форми, а також методів та прийомів, представлених в даному творі;

– виклад основних змістовних положень методики Р4С М. Ліпмана та компаративне зіставлення його окремих творів із «Світом Софії»;

– аналіз книги «Світ Софії» як твору з філософії для дітей;

– визначення значення книги «Світ Софії» для професійного та загального розвитку особистості.

Книга «Світ Софії» була видана Ю. Гордером у 1991 р. – у період, коли світ остаточно став на шлях глобалізаційного розвитку та технізації. За жанром це художній роман з елементами фентезі, в якому описується знайомство 14-річної дівчинки з історією філософських ідей.

І хоча деякі деталі інтер'єру свідчать про атмосферу 30-річної давнини, в загальному сенсі твір є зразком сучасної філософської літератури і втілює в собі всі світоглядні тенденції саме ХХІ ст., а саме – поліваріантну модель розвитку, толерантність, глобалізацію, мультикультуралізм, техніцизм, віртуальну (в творі – спроектовану) реальність. В. Смірнова зазначає: «Для роману, у відповідності з традицією постмодерну, властиве множинне кодування: текст може бути прочитаний як роман / виховання / становлення, як авантюрний / детективний роман і як роман філософський» [12, с. 81]. Проте у загальному сенсі «Світ Софії» можна вважати історико-філософським дослідженням, адже у творі здійснюється послідовний виклад історико-філософських вчень від давньогрецьких натурфілософів до філософських течій кінця ХХ ст.

Саме класична схема викладу філософських систем із застосуванням методу єдності логічного та історичного дає можливість здійснювати рефлексію над ідеями минулого, зіставляючи їх з теперішнім та майбутнім (наприклад, систематизація Аристотелем усіх наукових знань викликала у Софії бажання розкласти все по полицкам у своїй кімнаті і навести «порядок у житті» [5, с. 126]). Не зважаючи на переобтяження іменами, термінами та назвами (що може бути складно для дитячого чи навіть підліткового сприйняття), «історія філософії робить знайомство з історією філософських вчень необхідним підґрунтям не лише вченої підготовки, а й освіти взагалі, оскільки вона вивчає, як виникли ті поняття, на підставі і за допомогою яких ми розмірковуємо як у повсякденно-

му житті, так і у сфері спеціальних знань про світ нашого досвіду» [2, 17–18].

Проте «Світ Софії» – це не просто підручник з історії філософії, а наратив, який дає можливість 14-річній Софії Амундсен зрозуміти, які питання може поставити людське мислення, наскільки цей світ може бути безмежним, реальність – ілюзорною, а уявлення про стереотипізованість та стабільність – позбавленими сенсу конструктами. За допомогою прийомів самоіронії автор наочно демонструє аудиторії відмінність буденного, «звичайного» дорослим світосприйняття від світу філософії, де завжди має місце подив та осмислення.

Проте історико-філософський виклад матеріалу суперечить «класичній» методиці філософії для дітей, запропонованої в 70-х роках минулого століття М. Ліпманом – Р4С (Philosophy for children). Згідно із М. Ліпманом та його послідовниками, дітей зовсім не потрібно вчити філософії, адже це викликає переобтяження зайвою інформацією, яка в цьому віці не зможе бути осмислена відповідним чином. Дітей потрібно вчити саме філософуванню, тобто вмінню ставити проблеми, аналізувати, задавати питання, висловлювати свою думку, вести діалог та брати участь у дискусіях. Тому замість методів єдності логічного та історичного та соціокультурного, тут здебільшого застосовується метод проблемно-категоріального аналізу та моделювання. Тексти та питання до них побудовані таким чином. Головним у філософії для дітей є побудова конструктивного діалогу за схемою «Питання – відповідь», що призводить до подальшого виникнення рефлексивного мислення. В класичному варіанті М. Ліпмана першим етапом філософії для дітей є «маєвтичний метод Сократа»: «розглядаючи різні можливості кожного партнера спільноти дослідників, за допомогою розумних запитань народжуються власні ідеї та думки» [1, с. 283].

Наступним етапом нашого дослідження буде компаративна характеристика «Світу Софії» Ю. Гордера з навчально-методичними творами М. Ліпмана. Ми обрали найбільш властиві критерії, які зможуть визначити спільність та відмінність твору Ю. Гордера та автора методики Р4С М. Ліпмана.

Властивою ознакою творів Р4С є те, що вони є логічно взаємопов'язаними та розрахованими на певний вік (наприклад, цільова аудиторія «Відкриття Гарі Столмейера» – 5–6 клас). «Світ Софії» призначений більше для підлітків – від 14 (в окремих випадках – 12 років), адже там міститься багато фактів та імен, які усвідомити та зрозуміти можна буде лише після засвоєння програмних курсів з історії, літератури, географії, фізики (наприклад, світоглядна течія «романтизм» пояснюється Альберто Ноксом на прикладі відомих німецьких та норвезьких письменників [5, с. 364]). Отже, частково порівнювані твори мають спільну цільову аудиторію.

Щодо способу викладу, то хоча обидва тексти є художніми, книга Ю. Гордера є романом, наративом, де ми спостерігаємо за захоплюючими пригодами дівчинки, її дорослішанням, подорожуванням у вигаданій казковій реальності, яка, як часто буває у постмодерні, тісно переплелася з фактичною. Школа М. Ліпмана не дозволяє собі випадкових «казкових прийомів», а навпаки – містить додатковий посібник для вчителів з переліком питань та вправ, а також методичних вказівок: «Спочатку питання послідовно зосереджують дітей на їхніх власних думках, а потім спонукають їх задумуватися над тим, що таке взагалі «мати думки». У зв'язку з цим дуже важливо задавати питання саме в тому порядку, в якому вони поставлені» [9, с. 224]. Отже, «Philosophy for children» М. Ліпмана прогнозована на досягнення певних результатів, тоді як визначити, який саме буде вплив «Світу Софії» на підростаюче покоління, практично неможливо.

Роман Ю. Гордера також вирізняється серед творів Р4С проблематикою дослідження. Якщо в першому випадку ми маємо класичну історико-філософську рефлексію, то в другому – аналіз на рівні загальнозначущих проблем. Читач М. Ліпмана може не мати жодного уявлення, що таке філософія і які філософи були в який період, проте створювати уявлення про термінологію, використовувати аналітичним мисленням – «Квантор, суб'єкт, дієслово – зв'язка, предикат» [10, с. 225].

Отже, твір «Світ Софії» не є навчально-методичним твором із філософії для дітей і розрахований на цільову аудиторію підлітків так званого перехідного віку. Проте роман має всі ознаки твору філософії для дітей, пропонуємо виокремити деякі з них.

«Сократівський діалог». Знайомство Софії з кожним новим розділом філософії починалося з того, що вона отримувала коротенькі листки із запитаннями на кшталт: «Хто ти така?» [5, с. 8], «Як можуть земля та вода перетворитися на жабу?» [5, с. 35], «Чи віриш ти у долю?» [5, с. 53] тощо. І лише через деякий час, коли у дівчинки вже визрівали певні відповіді, вона отримувала лекцію з того чи іншого філософського періоду, пов'язаного з цими питаннями. Надалі Софія мала можливість зустрічатися зі своїм учителем та ставити запитання вже під час занять, що стимулювало її до подальших роздумів та досліджень. Адже, «якщо не стимулювати і не підживлювати дитячий потяг до цілісної уяви шляхом систематичного введення дітей до атмосфери філософського діалогу, здатного задовольнити їхню допитливість і прояснити погляди – означає змусити їх прийняти всю сухість вузькоспеціалізованого погляду на знання, який панує в теперішній час у школі, закрити їм шлях до широкого, синоптичного, всеохоплюючого філософського світогляду, до якого вони прагнуть» [11, с. 166].

Наступним моментом можна виокремити творчу фантазію. Уроки ніколи не проходили стандартно за партою. Відеозапис зі Стародавніх Афін відкривав для Софії давньогрецьку філософію [5, с. 78], атмосфера готичного собору – Середньовіччя [5, с. 178], яскравий костюм та науково-дослідницька бібліотека – Відродження [5, с. 205]. Для кожної теми був підібраний свій прийом, який стимулював розвиток творчої фантазії учениці та формулювання нею нових нестандартних ідей. Тут ми зустрічаємо і казкових персонажів, і метафоричні вирази, і навіть святкову вечірку у стилі «філософського прийому».

Проте незважаючи на розважливий сюжет та просту художню манеру викладу, «Світ Софії» обґрунтовує філософську настанову, яка докорінно відрізняється від буденної. Лише філософи та діти не розучилися дивуватися, і своїм завдання Альберто Нокс (а насправді – батько дівчинки Хільди, Альберт Мьоллер-Наг, який написав книгу «Світ Софії» для навчання філософському світогляду своєї дочки) вбачав у тому, щоб дівчинка «не потрапила до числа тих, хто приймає дійсність як те, що саме із себе зрозуміле» [5, с. 21]. Для допитливої людини з критичним рефлексивним мис-

ленням дійсність завжди повинна бути проблематичною і породжувати нові питання, адже «розуміння набуває своїх дійсних можливостей лише тоді, коли його попередні думки не є випадковими» [3, с. 319].

Одним з важливих моментів у філософії для дітей є інтерактивна взаємодія – колективне прочитання, групове обговорення, командне проектування, а в окремих випадках – рольові ігри, де «роль розуміється як функціональна форма, що приймається індивідом під час реакції на ситуацію, в якій є присутніми інші індивіди» [13, с. 118]. Цей момент, хоча й по-різному, обігрується як у творах представників Р4С, так і у книзі Ю. Гордера, який постійно демонструє нові моделі поведінки та результати ефективної взаємодії (наприклад, «філософський прийом», де репліки та дії кожного з учасників остаточно «підштовхнули» Софію до переходу з буденної до філософської настанови).

У книзі повною мірою присутній саморефлексивний аналіз. Розкриємо детальніше суть цього поняття. У «Світі Софії» ми бачимо не лише рефлексію учениці над запропонованими їй знаннями, а і її усвідомлення, що вона є вигаданим персонажем, результатом іронії майора Нага. Проте героїня (Софія, а згодом і Хільда) робить спроби отримати окреме існування, у чому можна простежити паралель з нашим буденним сприйняттям, коли людина живе та знаходиться у світі, і в певний момент розуміє, наскільки він може бути лише проектом, де кожен виконує певну соціальну роль. Дослідник Т. Клок проводить паралель з художнім фільмом «Матриця», де всі люди є учасники спроектованої реальності [7]. У даному дослідженні вважаємо за доцільне згадати нетрадиційного філософа Карлоса Кастанеду, який обґрунтовував кончу потребу позбавитися від усвідомлення та аналізу дійсності, що нас оточує, зробити спробу «звільнення» від звичного існування, адже: «Кожен із нас рівною мірою є підданим своїй саморефлексії... Це виявляється у вигляді потреб» [6, с. 624]. І щоб змогти вийти за межі світу, в якому ти знаходишся, потрібно «розбити дзеркало саморефлексії» [6, с. 624] подібно до того, як Альберто Наг і Софія Амунсен покинули філософський прийом і своє звичне середовище існування, відкривши для себе недоступний для інших світ філософії.

Загалом книгу «Світ Софії» можна рекомендувати не лише для прочитання заради особистісного розвитку. Евристичний потенціал роману не викликає сумніву і було б некоректно відносно перспективи розвитку філософії для дітей залишити «Світ Софії» поза увагою. Безперечно, книга може бути введена до шкільної програми в межах курсу літератури, історії чи навіть філософії (якщо така буде передбачена програмою навчального закладу). Проте її вивчення вимагає, щоб у навчальному процесі були присутні такі моменти:

- діалог між учнями (за принципами «сократівського діалогу»);
- дискусія та колективний пошук рішень («спільнота дослідників»);
- відсутність перфекціонізму вчителя (кожна дитина повинна взяти із твору щось своє, не можна висловлювати оціночних суджень).

Для більш цікавого та ефективного засвоєння можна порекомендувати такі практики:

- колективне прочитання окремих фрагментів (за «ролями» форматі);
- художнє відтворення антуражу (декорації, костюми);
- командна візуалізація (відеоскрайбінг, колективний колаж).

Проте використовуючи згадані або будь-які інші прийоми потрібно пам'ятати, що головним тут завжди є бажання та інтерес учнів.

Книгу «Світ Софії» Ю. Гордера можна вважати не лише популяризаторською, спрощеною версією історії філософії як науки, а й зразковим твором у галузі філософії для дітей. Роман сприяє формуванню рефлексивного мислення та нестандартного погляду на світ, розвитку творчої уяви, комунікативних навичок, вміння взаємодіяти в команді та працювати з великим обсягом інформації. Історико-філософський виклад дає можливість не лише вчитися проблемно-категоріальному аналізу, а й відкрити для себе світ ідей та понять, сформульованих у минулому та сучасності. Це дасть можливість принести до скарбниці філософської мудрості нове,

відмінне від попереднього знання, здійснити інноваційне дослідження, зробити важливе відкриття. Отже, «Світ Софії» не лише є актуальним для сучасної філософії для дітей, але й має перспективу навчати філософському мисленню дітей та підлітків протягом багатьох десятиліть.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адаменко Н. Світові практики методики викладання філософії: історія та сучасний стан. *Вісник Інституту розвитку дитини*. 2013. Вип. 28. С. 5–11
2. Виндельбанд В. История философии. Киев : Ника-Центр, 1997. 560 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Москва : Прогрес, 1988. 704 с.
4. Ганаба С. «Навчати мисленню»: епістемологічний проект М.Ліпмана. *Вісник Інституту розвитку дитини*. 2013. Вип. 29. С. 5–11.
5. Гордер Ю. Мир Софи. Санкт-Петербург : Амфора, 2008. 558 с.
6. Кастанеда К. Сила Безмолвия / К. Кастанеда *Собрание сочинений*: в 3 т. Киев : София, 2001. Т. 3. С. 531–645.
7. Клок Т. Світ Софії. *Любов до мудрості*. Вип.12 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Qu1N7WzqSOo>
8. Кравченко Ю. Філософія для дітей: вимога часу. *Філософія освіти*. 2011. № 1–2(10). С. 288–296.
9. Липман М., Шарп Э. М., Осканян Ф. Открытие Гарри Столтмейера. *Юлина Н. Философия для детей*. Москва : Ифран, 1996. С. 213–216.
10. Липман М., Шарп Э. М., Осканян Ф. Философское исследование. Пособие для учителей. Раздел к главе «Открытие Гарри Столтмейера». *Юлина Н. Философия для детей*. Москва : Ифран, 1996. С. 213–233.
11. Липман М. Мышление и школьная программа. *Юлина Н. Философия для детей*. Москва : Ифран, 1996. С. 147–167.
12. Смирнова В. Мир Софии Ю. Гордера: особенности рецепции романа в России. *Филология и человек*. 2017. № 4. С. 80–91.
13. Чепіга В., Кривохвостов В. Використання гри як засобу захисту і збереження психологічного здоров'я молодшого школяра у контексті ідей педагогічної філософії. *Молодий вчений*. 2017. № 9.2(49.2). Вересень. С. 116–120.
14. Цвіркун В. Філософсько-антропологічний статус підлітковості. *Психологія і суспільство*. 2013. № 4. С. 45–51.

15. Философия для детей. *Новая философская энциклопедия: в 4 т.*
URL: <http://iph.ras.ru/elib/3209.html>

RERERENCES

Adamenko, N. (2013). World practices of methods of teaching philosophy: history and current state. *Bulletin of the Institute of Child Development*, 28, 5-11. [In Ukrainian].

Windelband, V. (1997). The history of philosophy. Kiev: Nika-Center. [In Russian].

Gadamer, H.-G. (1988). Truth and Method. Moscow: Progress. [In Russian].

Hanaba, S. (2013). «Teach thinking»: epistemological project of M. Lipman. *Bulletin of the Institute of Child Development*, 29, 5-11. [In Ukrainian].

Gaarnder, Y. (2008). Sophie's world. St. Petersburg, SPb: Amphora. [In Russian].

Castaneda, K. (2001). The Power of Silence Vol 1, (pp. 216-233). In *Castaneda, K. Collected works* (Vols. 1-4). Kiev: Sofia. [In Russian].

Clock, T. (2019). Sophie's world. Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=Qu1N7WzqSOo> [In Ukrainian].

Kravchenko, Y. (2011). Philosophy for children: the requirement of time. *Philosophy of education*, 21-2, 288-296. [In Ukrainian].

Lipman M., Sharp E. M. & Oskanian F. (1996). The discovery of Harry Stoltmeyer In N.Yulina. *Philosophy for children* (pp. 213-216). Moscow: Ifran. [In Russian].

Lipman, M., Sharp, E. M. & Oskanyan, F. (1996). Philosophical research. A guide for teachers. Section to the chapter «The Discovery of Harry Stoltmeyer». In N. Yulina. *Philosophy for children* (pp. 216-233). Moscow: Ifran. [In Russian].

Lipman, M. (1996). Thinking and school program. In N. Yulina. *Philosophy for children* (pp.147-167). Moscow: Ifran. [In Russian].

Smirnova, V. (2017). «Sophie's world» of Y. Gaarder: features of the reception of the novel in Russia. *Philology and human*, 4, 80-91. [In Russian].

Chepiga, V., Krivokhvostov, V. (2017). The use of games as a means of protecting and preserving the psychological health of primary school children in

the context of the ideas of pedagogical philosophy. *Young scientist*, 49.2, 116-120. [In Ukrainian].

Tsvirkun, V. (2013). Philosophical and anthropological status of adolescence. *Psychology and society*, 4, 45-51. [In Ukrainian].

Philosophy for children. In *New Philosophical Encyclopedia*. Retrieved from <http://iph.ras.ru/elib/3209.html> [In Russian].

Daria Pohribna

Candidate of Philosophical Sciences (Ph D.), Associate Professor of the Department of Foreign Languages for Specific Purpose and Humanitarian Subjects, State University of Infrastructure and Technologies; Kyiv, Ukraine; e-mail: dariavladyslavivna@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6333-8576>

J. Gaarder's «Sophie's world»: philosophy for children as a narrative

Abstracts

The article analyzes J. Gaarder's book «Sophie's world» and defines its place in philosophy for children as a sphere of humanities. Philosophy for children in the «classical» model is presented as a method of P4C (author – M. Lipman). The author presents the audience the main theses and methods of the P4C method and compares «Sophie's world» with classic works of M. Lipman. The same moments of these works are: the target audience (partly), «socratic dialogue», the presence of creative imagination. However, the book by J. Gaarder differs in the literary form of presentation (unlike the methodical works of M. Lipman) and issues («Sophie's world» analyzes the history of philosophical systems; M. Lipman analyzes philosophical problems without reference to names and periods). «Sophie's world» has the following features of P4C: philosophical guidance, «socratic dialogue», critical thinking, the formation of responses to questions, interactive interaction, self-reflection. As a result, the author provides recommendations to teachers on the peculiarities of teaching the work «World of Sophia» at school and identifies the competencies that the book can develop in students. «Sophie's world» can be introduced into the school program. However, teachers need to follow special recommendations. Children must express their opinions themselves and be a «Community of researchers». Everyone can tell their own opinion. To interest students, the teacher can offer: video scribing, team collage, artistic repro-

duction of the atmosphere (for e[ample decoration), role play. «Sophie's world» is a relevant work for philosophy for children. Y. Gaarder's book can form the reflective thinking and non-standard view of the world. The novel also develops communication skills, the ability to work in a team and ability to work with a large amount of information. «Sophie's world» is very important and actual book for modern philosophy for children

Keywords: *«Sophie's world», Y. Gaarder, philosophy for children, M. Lipman, methodology P4C, «socratic dialogue», critical thinking , self-reflection.*

З М І С Т

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Лях В. В., Лукашенко М. В.

ПРОСТІР І ДИНАМІКА РЕФЛЕКСИВНОГО МИСЛЕННЯ: РОЗЧАРУВАННЯ VS ЕВДЕМОНІЯ	3
---	---

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Lyubiviy Y.

LEVELS OF SELF-ORGANIZATION OF FREEDOM AS CRITERIA FOR SOCIAL PROGRESS	16
---	----

Сидоренко С. В.

ЦИФРОВА ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ЧЕТВЕРТОЇ ПРОМИСЛОВОЇ РЕВОЛЮЦІЇ	31
---	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Ситніченко Л. А.

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ ДЖ.РОЛЗА: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ, МЕЖІ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	44
--	----

Усов Д. В.

ФІЛОСОФІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕАЛІСТИЧНІЙ УТОПІЇ ДЖОНА РОЛЗА	57
---	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Филипович Л. О., Титаренко В. В.

РЕЛІГІЯ ЯК ЦІННІСТЬ І РЕЛІГІЙНІ ЦІННОСТІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧІ І СОЦІОЛОГІЧНІ ВИМІРИ	71
--	----

Завалій О. І.

РЕКОНСТРУКЦІЯ САКРАЛЬНОГО ЗНАЧЕННЯ ІНТЕР'ЄРУ НЕБЕЛІВСЬКОГО ХРАМУ ТА ЙОГО ГОЛОВНОГО СИМВОЛУ	87
--	----

Лазоревич І. Р.

КОРАНИЧНА МОДЕЛЬ СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО ПРИРОДИ: СИНЕРГІЯ РЕЛІГІЙНОГО, ЕСТЕТИЧНОГО ТА ЕКОЛОГІЧНОГО	111
---	-----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЕТИКА

Мулярчук Є. І.

ПОКЛИКАННЯ НА ЗАХИСТ ПРИРОДИ: ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА І ПРАКТИКА	127
--	-----

Мокан Н. І, Чорноморденко І. В.

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК ДІАЛОГ ЦІННОСТЕЙ	139
--	-----

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Швидун Л. Т.

ОСВІТНЯ МОБІЛЬНІСТЬ В УМОВАХ ПАНДЕМІЇ	155
---	-----

Погрібна Д. В.

МІСЦЕ ТА ЗНАЧЕННЯ ТВОРУ «СВІТ СОФІЇ» Ю.ГОРДЕРА У ФІЛОСОФІЇ ДЛЯ ДІТЕЙ	174
---	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається двома мовами: українською й англійською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Керівництво для авторів».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 1(173). Том 1.

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 25.02.2021.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 11,95. Обл.-вид. арк. 10,11.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2021